N° 8 1957 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La parabole des ouvriers de la vigne (Matthieu, XX, 1-16)

Le propriétaire d'un vignoble embauche des ouvriers à la première heure du jour; revenant vers neuf heures sur la place, il embauche encore ceux qu'il trouve; même chose à midi, puis à trois heures, et même à cinq heures. A six heures, à tous ses ouvriers, ceux qui n'avaient travaillé qu'une heure à peine comme ceux qui avaient travaillé douze longues heures, il paye le même salaire : un denier. Voilà, en gros, l'histoire racontée par Jésus; l'Eglise nous la fait relire chaque année au dimanche de la Septuagésime, seuil du cycle pascal. Que veut-elle donc nous enseigner par là? Faut-il vraiment que nous trouvions normale et édifiante l'étrange conduite du maître de la vigne? Quelle était l'intention de Jésus en racontant cette histoire, et pour quel motif l'Eglise l'a-t-elle choisie comme évangile de la Septuagésime?

Nous procéderons par approches successives, en mettant en œuvre les différentes indications susceptibles de nous éclairer sur le sens du récit [1].

1. Nous adoptons le plan suivi par J. Jeremias dans son exposé de la parabole (*Die Gleichnisse Jesu*, 3e éd., Goettingue, 1954, pp. 19-24); notre interprétation correspond généralement à la sienne, envers laquelle nous nous plaisons à reconnaître notre dette. Il n'y a pas lieu de nous étendre sur la bibliographie pour un article qui se contente de reproduire le texte d'une conférence. Il convient cependant que nous disions notre estime pour les travaux du P. Buzy, dont les recherches ont trouvé une forme définitive dans son ouvrage sur *Les Paraboles* (Verbum Salutis, VI, 4e éd., Paris, 1933; sur la parabole des ouvriers : pp. 205-237). Nous aimons signaler également le commentaire de J. Schmid (*Das Evangelium nach Matthäus.* Regensburger Neues Testament, 1, 3e éd., Ratisbonne, 1956 : voir pp. 284-287). R. Schnackenburg a précisé, de manière succincte mais excellente, la nature du problème traité dans la parabole (*Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes.* Handbuch der Moraltheologie, 6, Munich, 1954, pp. 105 s.). En revanche, il faut bien avouer que nos explications s'écartent notablement des interprétations proposées par A. Feuillet (*Les ouvriers de la vigne (Mt., 20, 1-16) et la théologie de l'alliance,* dans *Recherches de Science religieuse,* XXXIV, 1947, pp. 303-327) et par A. Des-

Contexte liturgique.

Partons de la dernière étape dans l'histoire de la parabole : le choix qu'on en a fait pour la Septuagésime. De quelle interprétation ce choix est-il solidaire?

Les liturgistes ne sont pas d'accord sur le moment exact de l'introduction de la Septuagésime à Rome : au VI[e] ou au VII[e] siècle? avant ou après saint Grégoire (pape de 590 à 604)? Contentons-nous de retenir ce dernier nom. Saint Grégoire a fait une homélie sur la parabole qui nous occupe : la 19[e] de ses homélies sur l'Evangile [2]. Cette homélie a d'autant plus de chances de nous renseigner sur le sens qu'on donnait à la parabole au moment de la création de la Septuagésime que les explications proposées sont extrêmement traditionnelles. Grégoire fait la synthèse des interprétations généralement reçues à la fin de la période patristique.

Une première exégèse se plaît à reconnaître dans le récit évangélique une allégorie de l'histoire du salut de l'humanité. Les cinq appels du maître de la vigne représentent les cinq grandes étapes de cette histoire : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus-Christ; le paiement des salaires figure naturellement le jugement dernier. Interprétation très ancienne, puisqu'on la trouve déjà chez saint Irénée [3]; Origène l'a reprise [4], et à sa suite la plupart des Pères jusqu'à saint Grégoire.

Après cette interprétation, Grégoire en donne une seconde qui, elle aussi, remonte à Origène [5]. Elle se place au point de vue de l'individu; les cinq appels du maître de la vigne représentent l'appel que Dieu adresse aux hommes à des âges différents : dès l'enfance pour les uns, pour les autres au cours des années d'adolescence, ou plus tard, dans la pleine vigueur de l'âge, ou même au seuil de la vieillesse, voire même à l'âge de la décrépitude.

Le choix de la péricope pour la Septuagésime pourrait fort bien se concevoir à partir de l'une ou de l'autre de ces interprétations. N'était-il pas tout indiqué d'embrasser d'un regard d'ensemble l'histoire du salut au moment où l'Eglise en rappelle tout le déroulement à partir des premières pages de la Genèse (bréviaire), au moment où elle nous ouvre la perspective de la phase décisive de cette histoire, qui va trouver son accomplissement dans le mystère pascal? N'était-il pas tout indiqué encore d'inviter les fidèles à répondre à l'appel divin qui retentit dans cette période liturgique où se renouvelle le drame de la

---

camps (*Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*. Univ. Cath. Lov. Diss., II, 43, Louvain-Gembloux, 1950, pp. 280-285).

2. *P.L.*, LXXVI, col. 1153-1159.
3. *Adv. Haer.*, IV, 36, 7.
4. *In Matth. Comm.*, XV, 32.
5. *Ibid.*, 36.

Rédemption, et où l'observance du Carême se présente pour l'Eglise comme une occasion d'y associer plus étroitement tous ses membres?

Il y a pourtant de sérieuses raisons de douter que telle ait été effectivement l'intention de l'Eglise en fixant la lecture de la parabole des ouvriers de la vigne au dimanche de la Septuagésime. Nous ne nous arrêtons pas à l'hypothèse de M. Chavasse [6] : lors de l'instauration de la Septuagésime, on aurait fixé la « station » à Saint-Laurent-hors-les-Murs, et, comme aucun évangile propre n'avait été prévu, on se serait contenté de reprendre l'évangile de la Saint-Laurent. Cette hypothèse se heurte au fait que la parabole des ouvriers de la vigne n'a jamais fait partie d'une messe en l'honneur de saint Laurent.

L'explication de Mgr Callewaert [7] doit davantage retenir l'attention. On lisait déjà la parabole des ouvriers de la vigne avant l'instauration de la Septuagésime; c'était alors l'évangile de ce que nous pouvons appeler le septième dimanche après l'Epiphanie. Les vieux lectionnaires, comme celui de Wurzbourg [8], témoignent d'une époque où la Septuagésime n'existait pas encore; ils n'en prescrivent pas moins la péricope des ouvriers de la vigne pour le dimanche correspondant. Que s'est-il donc passé? Lors de la création de la Septuagésime, on s'est contenté de conserver la lecture évangélique qui était fixée antérieurement pour ce dimanche, lecture qui, en réalité, faisait partie du cycle des dimanches après l'Epiphanie. Le procédé suivi semble d'ailleurs avoir été celui auquel on avait déjà recouru pour la Sexagésime. Il est très caractéristique, en effet, que pour les V^e^ et VI^e^ dimanches après l'Epiphanie, la Septuagésime et la Sexagésime, on ait à la messe quatre paraboles décrivant le Royaume des cieux.

Il semble donc que la péricope évangélique n'a pas été choisie exprès pour la Septuagésime [9]. La parabole des ouvriers de la vigne appartenait primitivement au cycle des dimanches après l'Epiphanie, où le temps liturgique n'imprime aucune coloration particulière aux lectures qu'on y fait.

Ajoutons qu'en tout état de cause, une interprétation qui met tout l'accent sur les appels du maître de la vigne a peu de chances de nous

---

6. A. Chavasse, *Temps de préparation à la Pâque d'après quelques livres liturgiques romains,* dans *Rech. de Sc. rel.,* XXXVII, 1950, pp. 125-145 : voir pp. 130 s. et 144.

7. Les articles de C. Callewaert ont été réunis dans un recueil : *Sacris Erudiri* (Steenbrugge, 1940); la thèse de l'auteur sur les origines de la Septuagésime a été reprise, notamment, par H. Leclercq, art. *Septuagésime,* dans le *Dict. Archéol. chrét. et Lit.,* XV, col. 1262-1266. Sur la question précise qui nous occupe ici, voir, dans *Sacris Erudiri,* surtout pp. 376, 448, n. 26 et 648, n. 45.

8. Cfr G. Godu, dans le *Dict. Archéol. chr. et Lit.,* V, col. 902. Voir également, pour les témoins de Haute Italie, *ibid.,* col. 885.

9. Le cas de l'épître est tout différent : cfr C. Callewaert, *op. cit.,* p. 648, n 45.

révéler le sens doctrinal profond de la parabole. Il saute aux yeux que, dans l'histoire racontée par Jésus, la scène des appels a beaucoup moins d'importance que celle de l'étrange rétribution des ouvriers. C'est là qu'il y a une anomalie, d'ailleurs fortement soulignée par le récit. C'est dans l'explication de cette anomalie qu'on doit s'attendre à trouver la leçon essentielle de la parabole.

Beaucoup d'appelés, peu d'élus.

Pour saisir où veut en venir le narrateur d'une parabole, c'est au trait final qu'il faut naturellement faire attention. L'auteur doit normalement y dévoiler sa pensée et indiquer la portée de son récit. Examinons donc la sentence qui termine l'évangile de la Septuagésime : « Car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (v. 16b).

Quelques précisions exégétiques d'abord, car la traduction ne rend qu'imparfaitement le sens de l'original. « Beaucoup » risque de prendre en français un sens restrictif : beaucoup, mais pas tous. En réalité, il faut l'entendre dans un sens purement descriptif : les appelés sont multitude, sont innombrables. Le mot vise la totalité des hommes, et c'est en ce sens qu'il faut le prendre ici. En tout cas, ce « beaucoup » n'exclut personne. Et si l'on nous dit des élus qu'ils seront « peu nombreux », la précision doit se prendre d'une manière relative, non dans l'absolu ; c'est le second membre d'une antithèse : par opposition à la multitude des appelés, le nombre des élus est plus restreint. Mais il importe surtout de saisir la portée de cette déclaration dans le cadre de l'Evangile. On ne peut s'attendre à ce que Jésus fasse une révélation sur le nombre définitif de ceux qui seront sauvés, ni sur la proportion entre élus et damnés. Jésus ne se soucie pas de nous apprendre comment les choses se passent dans l'au-delà [10] ; il veut simplement mettre en garde contre la possibilité d'un échec, même pour les appelés : il ne suffit pas d'avoir été appelé pour être effectivement élu. C'est un avertissement : attention, vous qui avez entendu l'appel ! Faites en sorte d'être du nombre des élus !

Revenons à la parabole et demandons-nous en quoi elle illustre cet avertissement. La sentence finale suppose une comparaison : d'une

10. Très typique, à cet égard, l'attitude de Jésus en *Luc*, XIII, 23-24. Quelqu'un lui pose la question sur laquelle les théologiens de l'époque aimaient disserter : « Seigneur, les sauvés seront-ils peu nombreux ? » Au lieu de donner des explications sur le point précis sur lequel on l'interroge, Jésus répond par une exhortation : « Faites tous vos efforts pour entrer par la porte étroite ! Car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et n'y parviendront pas ». Jésus n'écarte donc pas l'hypothèse du petit nombre des élus, mais c'est en se plaçant au point de vue des conséquences pratiques. Ce qui compte à ses yeux n'est pas de savoir si les damnés seront nombreux ou pas, mais de s'arranger pour ne pas être du nombre ; déterminer la proportion de ceux qui entreront dans la salle du festin et de ceux qui resteront dehors importe peu, ce qui importe c'est de pouvoir y entrer. On se méprendrait sur la signification de ces avertissements en y cherchant des précisions que Jésus évite manifestement de donner.

part les appelés, d'autre part les élus ; et ceux-ci sont moins nombreux. Tous les ouvriers qui ont été appelés ont répondu à l'appel, et tous reçoivent la récompense, la même pour tous. Si certains murmurent, ce n'est pas pour n'avoir pas été récompensés ; il faut toute l'imagination de certains exégètes pour supposer que leur mécontentement est puni et qu'ils perdent leur récompense : le récit ne se prête pas à ces expédients.

Inutile de se mettre en peine. Des manuscrits de l'évangile parmi les meilleurs [11] ne donnent pas la sentence à cet endroit, et tout porte à penser qu'elle y a été introduite d'après *Mat.*, XXII, 14. Les copistes qui l'ont insérée, ou les évêques qui l'ont fait prononcer en finale de la parabole, ont sans doute voulu souligner l'avertissement et la menace que le texte évangélique impliquait à leurs yeux. Il faut répondre à l'appel divin si l'on ne veut pas se voir exclure du nombre des élus. Mais ce n'est pas dans l'intention de montrer cela que Jésus a fait son récit. Pour trouver la leçon de la parabole des ouvriers, il faut faire abstraction de cette sentence finale.

Les premiers et les derniers.

Si l'on ne tient pas compte du logion sur les appelés et les élus, la parabole se termine par une autre sentence : « C'est ainsi que les derniers seront les premiers, et les premiers derniers ». Nous pouvons être sûrs, cette fois, que c'est bien l'évangéliste qui a inscrit la sentence à cet endroit, et non un chrétien du II^e^ siècle.

Remarquons d'abord les premiers mots : « C'est ainsi que ». L'expression introduit une conclusion ; mais elle est en même temps un rappel. L'évangéliste avait déjà cité la sentence sur les premiers et les derniers aussitôt avant la parabole des ouvriers de la vigne : « Mais beaucoup parmi les premiers seront derniers, et parmi les derniers premiers. Car le Royaume des cieux est semblable à un père de famille... » (XIX, 30 et XX, 1). Dès le début, la parabole se présente donc comme une explication (« car ») de la sentence sur les premiers et les derniers, qui est reprise en conclusion. Aucun doute n'est donc possible : dans la pensée de l'évangéliste tout au moins, la parabole a pour but d'illustrer et de faire comprendre concrètement ce que Jésus veut dire en déclarant que les derniers seront premiers et les premiers derniers.

Il est d'ailleurs manifeste que la phraséologie du logion correspond très bien à celle de la parabole. Sans doute, au commencement de son récit, Jésus décrit cinq appels différents ; mais quand on arrive à la scène décisive du règlement des salaires, il n'y a plus que deux groupes. Au v. 8, le maître dit à son intendant : « Appelle les ouvriers et règle leur salaire, en commençant par les derniers pour finir par les

11. S, B, L, Z, 85, 36, 1093, etc.

premiers ». Les versets suivants continuent à parler des « premiers » (v. 10) et des « derniers » (v. 12 et 14). Au point de vue de l'application, il n'y a donc que les premiers et derniers arrivés qui ont de l'importance ; les groupes intermédiaires sont négligés : ils n'étaient là que pour la mise en scène.

Il est incontestable que, si l'on prend la parabole telle qu'elle se présente, placée entre deux énoncés de la sentence sur les premiers et les derniers, toute l'attention doit se porter sur la préséance accordée aux ouvriers de la dernière heure par rapport aux ouvriers de la première. Arrivés les derniers, ils sont pourtant payés les premiers, et les premiers arrivés sont payés les derniers. L'ordre du règlement des salaires est à l'inverse de celui de l'embauchage.

Demandons-nous en quoi cette histoire pouvait intéresser l'évangéliste pour qu'il juge utile de la rapporter, et, d'une façon plus générale, en quoi elle devait intéresser la communauté chrétienne à l'époque où l'évangile a été rédigé. Une seule explication mérite d'être prise en considération. On voyait dans la parabole l'illustration d'une situation que l'on vivait : le message évangélique, destiné *d'abord* aux Juifs, était accueilli, en fait, par les Gentils, alors que, dans son ensemble, le peuple juif refusait de le recevoir. Or le message évangélique était la réalisation des promesses séculaires dont Israël était le dépositaire. Depuis bien longtemps Israël avait entendu l'appel de Dieu et reçu la Loi qui devait le préparer au don suprême annoncé par l'Evangile ; et voilà qu'au moment décisif Israël perd sa première place, et les Gentils, ces derniers venus, entrent les premiers dans le Royaume. Du premier rang où ils étaient, les Juifs sont passés au dernier, et les derniers appelés sont les premiers bénéficiaires du Royaume.

Telle est, semble-t-il, la manière dont les chrétiens devaient comprendre la parabole vers l'an 60. La rédaction évangélique suppose et sanctionne cette interprétation, très actuelle à cette date.

Interprétation évidemment légitime et qui jouit à nos yeux de l'autorité que lui confère l'inspiration divine de l'écrivain sacré. Mais, notons-le, l'inspiration n'obligeait nullement l'auteur à nous transmettre les paroles de Jésus dans leur matérialité exacte et dans le sens précis qu'elles avaient au moment où elles ont été prononcées pour la première fois. Les situations ont déjà bien changé depuis les temps de la prédication du Sauveur ; l'Eglise se reconnaît le droit et le devoir de comprendre son temps à la lumière des enseignements du Maître, en replaçant ainsi ces enseignements dans un contexte nouveau qui leur donne naturellement une résonance nouvelle. Ce sera la tâche de l'exégète d'essayer de remonter au-delà de la signification que la parabole a prise dans la situation de l'Eglise apostolique, et de tâcher de retrouver sa portée naturelle dans le contexte du ministère public de Jésus.

On ne peut d'ailleurs s'empêcher de reconnaître que l'interprétation qui semble être celle de Matthieu ne correspond pas parfaitement à la teneur même de la parabole. Au v. 8, qui prend tant de relief dans l'état actuel de la tradition évangélique, le maître dit : « en commençant par les derniers pour finir par les premiers ». Jésus parlait araméen et ses auditeurs devaient normalement comprendre : l'intendant doit payer tous les ouvriers, à commencer par les derniers, c'est-à-dire y compris les derniers. Il s'agit moins de donner une priorité réelle aux derniers venus que de les inclure explicitement dans le règlement des salaires. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'expression, on voit mal le grand avantage qu'ils retireraient du fait d'être payés deux minutes avant les autres. Leur véritable avantage, c'est de recevoir autant. C'est cela qui provoque les protestations des premiers : non pas parce que les autres sont payés *avant* eux, mais qu'ils sont payés *comme* eux, *pares illos nobis fecisti!* Voilà ce qui fait difficulté : des salaires égaux pour des prestations de travail très inégales; mais il importe peu que ces salaires soient payés plus ou moins vite.

Une autre considération encore invite à chercher au-delà de l'interprétation qui semble se dégager du texte de la parabole chez Matthieu. Il est facile de constater que la sentence qui encadre le récit a circulé dans la tradition primitive en dehors de toute relation avec lui. On la retrouve en *Luc,* XIII, 30, à la suite de menaces de Jésus déclarant à ses auditeurs qu'ils sont sur le point d'être rejetés du festin du salut[12]; *Marc,* X, 31 l'insère à la suite des promesses que

12. En *Luc,* XIII, 30, le logion conclut une petite section dont la composition est assez singulière. Des sentences qui se retrouvent en différents endroits du premier évangile ont été groupées en un bloc relativement homogène. On peut l'appeler la péricope de la porte fermée, car telle est bien l'image autour de laquelle les différents éléments viennent se grouper. Le noyau de la péricope est constitué par le v. 25, qui, chez Matthieu, correspond à la conclusion de la parabole des dix vierges (XXV, 10-12). C'est assurément Matthieu qui a conservé cette sentence à sa place véritable. Les vv. 26-27 (cfr *Mat.,* VII, 22-23) font voir en ceux qui sont exclus de la salle du festin des compatriotes de Jésus : avoir connu le Maître durant son existence terrestre sera sans utilité pour des gens qui n'en sont pas moins restés des « artisans d'iniquité ». On nous dit ensuite (vv. 28-29) que d'autres prendront leur place, des élus rassemblés des quatre coins de l'univers. La même sentence a été insérée par Matthieu en conclusion de l'épisode du centurion de Capharnaüm (VIII, 11-12). Pour Matthieu, ces élus sont évidemment des païens; ils viennent occuper les places que les Juifs n'ont pas voulu prendre. Mais ces versets ne reçoivent ce sens qu'en raison du contexte dans lequel l'évangéliste les a placés. Ce n'est pas leur contexte primitif, et Luc en tout cas (cfr VII, 1-10) ne les a pas connus à cette place; le sujet l'intéressait trop vivement (voir déjà le discours de Nazarath : IV, 16-30) pour qu'on puisse imaginer une raison qui les lui aurait fait omettre. En *Luc,* XIII, 28-29, les nouveaux élus sont-ils également des païens substitués aux Juifs? Les exégètes ne se posent même pas la question; cela paraît aller de soi. Pour ne citer qu'un exemple, J. Jeremias, dans son ouvrage *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart, 1956), cherche dans ce texte la clé de la pensée de Jésus sur le salut des païens, sans même songer à s'assurer qu'il s'agissait des païens : *Luc,* XIII, 28-29 est ramené, purement et simplement, à *Mat.,* VIII,

Jésus fait à ceux qui ont tout quitté pour le suivre. Il semble nécessaire d'admettre que la sentence sur les premiers et les derniers, alléguée dans trois contextes si différents, a été transmise à l'état isolé. On répétait la parole de Jésus, mais sans se souvenir de la circonstance exacte dans laquelle il l'avait prononcée. Les évangélistes ont fait de leur mieux pour lui fournir un cadre approprié; mais on ne doit s'étonner ni qu'ils l'aient introduite dans des contextes différents, ni qu'elle ne s'accorde parfaitement avec aucun d'entre eux.

Faisons un pas de plus et constatons que la sentence n'est pleinement éclairante pour la parabole que si on la prend dans la forme que l'évangéliste lui a donnée dans la conclusion du récit. En citant la sentence pour la première fois (XIX, 30), il l'avait rapportée en ces termes : « Beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers premiers ». C'est la forme qui correspond à celle de Marc dans le passage parallèle : « Beaucoup de premiers seront derniers, et les derniers premiers » (X, 31). Luc transmet la sentence sous une forme un peu différente, mais qui fournit le même sens : « Il y a des derniers qui seront premiers, et il y a des premiers qui seront premiers » (XIII, 30). Il s'agit donc d'un renversement dans l'ordre normal des priorités, mais d'un renversement limité. Il n'y a pas de loi générale, mais simple constatation d'un fait qui se répète un certain nombre de fois. Quand Matthieu cite la sentence pour la deuxième fois, elle est devenue un principe tout à fait absolu : « Les derniers seront premiers, et les premiers derniers » (XX, 16). Le changement attendu ne se produira pas seulement dans un certain nombre de cas, ou même dans un grand nombre, mais ce sera la règle, dans tous les cas indistinctement. Cela n'est cependant vrai qu'en raison de la forme générale donnée à la sentence par l'évangéliste, forme générale qui ne correspond pas à celle des trois autres passages où la sentence revient, mais qui reflète admirablement une tendance très habituelle chez Matthieu : il se plaît à donner une tournure générale aux ensei-

---

11-12. L'éminent exégète de Goettingue nous avait pourtant habitués à plus de circonspection. Il est vrai que le v. 27 identifie les exclus avec les Juifs qui ont eu des relations avec Jésus. Mais s'agit-il de tous les Juifs, du peuple d'Israël pris comme tel et opposé aux païens? D'après le v. 29, ceux qui les remplacent viennent « de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi ». L'expression est biblique et rappelle particulièrement le *Ps.* CVI, 3 (LXX) (cfr *Is.*, XLIX, 12). Or le thème biblique auquel l'expression se rattache évoque l'arrivée à Jérusalem, non des païens, mais des Israélites dispersés dans toutes les nations. Ne craignons donc pas de reconnaître qu'en insérant ces deux versets dans la péricope du centurion, Matthieu les comprenait en fonction d'une situation contemporaine, celle que créait l'entrée des païens dans l'Eglise; l'intérêt qu'il porte à ce problème apparaît souvent dans sa rédaction. Mais soyons prudents et ne prêtons pas inconsidérément le même point de vue à Jésus : les vv. 28-29 de *Luc*, XIII ne supposent pas nécessairement l'antithèse Juifs-Gentils; il faut évidemment en dire autant du logion sur les premiers et derniers, dans *Luc*, XIII, 30 : cfr *Marc*, X, 31, où ce même logion est donné dans un contexte où le problème du salut des païens n'est nullement en cause.

gnements qu'il transmet. Liée à une formulation secondaire du logion, l'interprétation que Matthieu donne à la parabole risque fort d'être elle-même secondaire.

Comme Marc, Matthieu rapporte la sentence sur les premiers et les derniers à la suite des promesses faites par Jésus à ceux qui ont tout quitté pour le suivre; puisque la parabole parlait également de premiers et de derniers, l'évangéliste a pu trouver que l'occasion était bonne pour insérer ce texte. Il a rattaché la parabole au logion, et a souligné le rattachement en répétant une deuxième fois le logion en conclusion, mais sous une forme plus générale. En fait cependant, le logion et la parabole répondent à deux préoccupations distinctes. Dans la parabole, c'est la conduite du maître de la vigne qui soulève un problème, vivement accentué par la protestation des ouvriers. Sur ce problème, la sentence finale ne fournit pas d'éclaircissement.

Saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur ce passage [13], avait déjà insisté sur la nécessité d'expliquer la parabole pour elle-même; la leçon qui s'en dégage ne doit pas être cherchée dans les deux sentences du v. 16. Pour arriver à saisir l'intention de Jésus dans le récit, il faut faire abstraction des conclusions adventices qui s'y sont ajoutées.

« Je suis bon ».

La conduite du maître de la vigne est singulière. On aurait bien tort de vouloir atténuer la surprise désagréable qu'elle provoque, et qui est certainement voulue par Jésus. « Il nous semble que l'équité est lésée, quand un maître humain ne paie pas ses ouvriers en proportion du travail fourni [14] ». « Si les choses se passaient ainsi dans la réalité, elles auraient quelque chose d'odieux. Une telle libéralité à l'égard des derniers, étalée sous le regard des autres qui sont au régime de la simple justice, équivaudrait à une provocation. Les gens du peuple n'y résisteraient pas. Ils s'écrieraient : *Ce n'est pas juste!* Au fond, les murmures des ouvriers reviennent à cela : ce n'est pas juste [15] ! »

Jésus se rend parfaitement compte de cette réaction spontanée. Non content de la susciter, il prend soin de l'expliciter en lui donnant tout son relief. Ce sont les propres sentiments de ses auditeurs qu'il met sur les lèvres des murmurateurs : « Ces derniers n'ont travaillé qu'une heure, et tu les fais nos égaux, à nous qui avons supporté le poids du jour et de la chaleur ». Ce langage, dans lequel ceux qui écoutent Jésus se reconnaissent, traduit sans doute le problème concret auquel lui-même doit faire face dans l'accomplissement de son ministère.

13. *In Matth. homil. LXIV (LXV)*, 3 et 4 : *P.G.*, LVIII, col. 612 et 614.
14. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 303.
15. D. Buzy, *op. cit.*, p. 217.

A cet égard, il n'est pas sans intérêt de rapprocher les protestations des ouvriers de la première heure de celles du fils aîné dans la parabole de l'enfant prodigue : « Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais transgressé un seul de tes ordres, et tu ne m'as jamais donné un chevreau, à moi, pour festoyer avec mes amis ; et puis ton fils que voilà, revient-il après avoir dévoré ton bien avec des femmes, tu fais tuer pour lui le veau gras ! » (*Luc*, XV, 29-30). La générosité du père de l'enfant prodigue doit nécessairement paraître choquante au fils aîné, comme celle du maître de la vigne aux ouvriers qui ont peiné toute la journée. Comme les ouvriers de la première heure, le fils aîné est sans doute le porte-parole des auditeurs de Jésus ; et Jésus se range du côté du père de l'enfant prodigue comme il s'efforce de justifier le maître de la vigne. L'attitude de ces deux hommes reflète sa propre conduite ; en prenant leur défense, Jésus se défend lui-même contre ceux qui le critiquent. Ces mécontents, nous les connaissons ; Luc nous a excellemment renseignés sur l'occasion qui a provoqué la parabole de l'enfant prodigue : « Les publicains et les pécheurs s'approchaient tous de Jésus pour l'entendre. Et les Pharisiens et les scribes de murmurer : Cet homme fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! » (*Luc*, XV, 1-2).

Voilà donc le problème [16]. Les Pharisiens protestent contre la con-

16. On pourrait le rapprocher de celui qu'Ezéchiel rencontre en exposant le principe d'une rétribution qui tient compte uniquement des dispositions actuelles ; le prophète se heurte à l'objection : « La voie du Seigneur n'est pas juste ! » (*Ez.*, XVIII, 25, 29). On pensera également au problème que pose à saint Paul l'incrédulité des Juifs, dans *Rom.*, III, 1 ss, et surtout IX-XI. Ce problème n'est pas le même que celui auquel Jésus doit faire face, et pourtant, chez Paul également, c'est la justice de Dieu qui est en cause (*Rom.*, III, 5 : « Dieu est-il injuste ? » ; IX, 14 : « Que dirons-nous donc ? Qu'il y a de l'injustice en Dieu ? »). Paul cherche une solution en scrutant les mystères de la sagesse de Dieu (cfr XI, 33 ss), tandis que Jésus se contente de dire que Dieu est bon, ou de décrire son amour miséricordieux. C'est avec le petit livre de Jonas qu'on se rapproche le plus de la leçon de l'évangile, en même temps que du procédé employé par Jésus pour l'inculquer. Le mécontentement de Jonas, qui s'exprime au ch. IV, fait écho à des plaintes que l'auteur de l'ouvrage a entendues autour de lui. On constatait avec scandale l'indulgence de Dieu à l'égard des nations païennes : les prophètes avaient prédit leur anéantissement, et rien ne se produisait. Dieu envoie Jonas proclamer la destruction de Ninive, puis il pardonne à la ville pécheresse ! Jonas avait voulu éluder sa mission : « J'ai voulu m'enfuir à Tarsis, car je savais que tu es un Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et te repentant du mal » (IV, 2). On ne peut pas compter sur Dieu ! Il manque à sa parole, il manque à l'équité (à l'idée que les hommes s'en font), plutôt que de manquer de bonté et de miséricorde à l'égard des pécheurs. Les termes dans lesquels Jonas exprime son dépit fournissent en même temps la réponse à la difficulté ; il cite en effet la définition classique que Yahvé a donnée de lui-même (*Ex.*, XX, 5 s. ; XXXIII, 19 ; XXXIV, 6 s. ; *Num.*, XIV, 18 s. ; *Deut.*, V, 9 s. ; VII, 9 s. ; *Neh.*, IX, 17 ; *Ps.*, LXXXVI, 15 ; CIII, 8 ; *Jer.*, III, 12 ; XXXII, 18 ; *Joël*, II, 13). Dieu est ce qu'il est ; il ne peut pas ne pas être compatissant et miséricordieux. La justice ne vient qu'après, ou, pour employer la proportion indiquée dans les révélations de l'Exode, sa justice n'est à sa miséricorde que dans un rapport de quatre à mille. Tant pis pour les Pharisiens si Dieu n'est pas conforme à l'image qu'ils se font de lui !

descendance de Jésus à l'égard des pécheurs et des publicains. Jésus leur raconte une histoire dans laquelle ils retrouveront leurs raisons d'être mécontents. Ils pensent qu'on méconnaît leurs droits en promettant le salut à des indignes : en user de la sorte à l'égard de ces gens-là, n'est-ce pas en faire nos égaux? n'est-ce pas nous dénier le traitement privilégié auquel notre justice nous donne droit? Une telle indulgence place les pécheurs sur le même pied que les justes, et en même temps les justes sur le même pied que les pécheurs!

Jésus ne répond à ces griefs que d'une manière indirecte. De toute évidence, le maître de la vigne et le père compatissant représentent, non pas Jésus lui-même, mais Dieu. Jésus montre aux Pharisiens mécontents quelle est l'attitude de Dieu à l'égard des pécheurs. La conduite de Jésus sera justifiée du même coup, puisqu'elle ne fait qu'imiter celle de Dieu. On voit que le problème en cause est, non pas théorique, mais tout concret et immédiat. Jésus veut répondre à des critiques qui le visent et qui, à travers lui, atteignent Dieu.

C'est donc bien intentionnellement que le récit commence par mettre apparemment dans son tort le maître de la vigne. Il faut faire peser sur celui-ci les griefs qu'on a contre Jésus. Alors, par le truchement du maître de la vigne, c'est Dieu lui-même, en quelque sorte, qui prend la défense de Jésus.

Le problème soulevé est un problème de justice. Le maître avantage manifestement les ouvriers de la dernière heure en leur donnant pour une heure de travail le même salaire qu'à ceux qui ont travaillé douze heures; il est normal que, par comparaison, les premiers arrivés se considèrent désavantagés. C'est sur ce point que porte d'abord la réponse du maître : « Mon ami, je ne suis pas injuste envers toi, je ne te cause pas de tort. N'avais-tu pas convenu avec moi d'un denier? » Le maître a respecté son contrat; en stricte justice, il n'y a rien à lui reprocher. Rien à lui reprocher non plus, en stricte justice, à cause de sa libéralité envers les derniers venus : « S'il me plaît de donner à ce dernier autant qu'à toi, n'ai-je pas le droit de faire ce que je veux avec ce qui m'appartient? » Le maître estime donc être en règle avec la justice.

Reconnaissons que le maître de la vigne se défend habilement; c'est un dialecticien adroit. Son beau raisonnement ne semble cependant pas entièrement satisfaisant. Il a divisé le problème en deux parties, mais ne fait que tourner la difficulté au lieu de la résoudre. Le paiement des premiers arrivés et celui des derniers arrivés sont évidemment irréprochables si on les prend séparément; il n'y a de problème que par la simultanéité d'un traitement qui s'en tient à la stricte justice et d'un autre qui va au-delà. Séparer ces deux cas pour les traiter à part, c'est rouerie d'avocat.

Jésus lui-même n'est pas dupe des raisons qu'il avance pour donner matière à réflexion aux Pharisiens qui l'écoutent. Il réserve pour la

fin la réponse décisive, la seule qui soit réellement satisfaisante. Mais pour cela, il va falloir dépasser le point de vue de la justice stricte. N'ayons pas peur de reconnaître que, sur le terrain d'une conception purement juridique de la justice, Jésus se défend mal. Son argumentation vaut tout au plus *ad hominem*, pour les Pharisiens qui l'écoutent. Mais précisément, Jésus ne veut pas se laisser enfermer dans les catégories trop étroites d'une justice qui se contente de payer chacun en proportion de ses mérites. La conduite de Dieu ne se règle pas sur l'axiome païen et pharisaïque : *Unicuique suum.*

La vraie réponse, la seule décisive, se trouve dans les derniers mots : « Ou bien ton œil est-il mauvais, parce que moi, je suis bon? »

Arrêtons-nous d'abord un instant à l'expression « œil mauvais », qui peut faire difficulté. Les Hébreux ont remarqué que le regard reflète les dispositions de l'âme. Les dispositions, qui ont leur siège dans le cœur, se manifestent dans le regard. Pour désigner les dispositions, on parlera de l'œil qui les révèle, aussi bien que du cœur dont elles procèdent. Le sens de l'expression « ton œil est mauvais » ne diffère donc guère de celui qu'aurait l'expression, plus facile à comprendre pour nous : ton cœur est mauvais. Il faut ajouter cependant qu'« œil mauvais » se dit de préférence pour des dispositions envieuses et jalouses, celles qu'on doit précisément supposer chez les murmurateurs. L'expression ne se trouve pas dans la parabole de l'enfant prodigue, mais les paroles du fils aîné traduisent fort bien et de manière concrète les sentiments de celui dont « l'œil est mauvais ».

« Moi, je suis bon »; voilà la vraie réponse, celle qui est sans réplique, celle aussi par laquelle la conduite de Jésus à l'égard des pécheurs trouve sa pleine justification. C'est le maître de la vigne qui parle, mais pour les Juifs qui entendent Jésus, sans aucun doute possible, c'est à Dieu qu'il faut attribuer cette déclaration finale. Nous sommes loin des arguments juridiques de tout à l'heure. Nous sommes devant un fait : c'est ainsi qu'on agit quand on est bon : au sens où la parabole de l'enfant prodigue nous montre comment agit un père qui aime son enfant. Justifie-t-on l'amour ou la bonté par des arguments de droit?

En relisant la parabole, n'arrêtons donc pas notre attention sur le fait que les ouvriers de la première heure ont reçu exactement le salaire qui leur revenait. Ces ouvriers ne sont là que pour donner plus de relief à la libéralité dont les derniers sont l'objet; pour donner aussi au maître l'occasion de s'expliquer, et de rendre compte en même temps de l'attitude de Jésus à l'égard des pécheurs. Aux griefs des Pharisiens, Jésus répond : c'est ainsi que Dieu agit, parce qu'il est bon et parce qu'il aime. Peu importe alors que l'argumentation juridique ne soit pas entièrement satisfaisante : il faut précisément dépasser ce point de vue, lié à des manières de voir tout humaines

auxquelles Dieu ne peut se soumettre. Certes, la conduite de Dieu ne s'oppose pas à la justice, mais elle la transcende, car elle a pour norme une bonté libérale et bienfaisante. Dieu est Amour.

Jésus n'a pas raconté sa parabole pour enseigner des vérités abstraites. Il entend répondre à une difficulté très précise, née de la manière dont il accomplit sa mission. Les Pharisiens, choqués de sa condescendance à l'égard des pécheurs, en murmurent ou protestent ouvertement. Jésus met donc en scène des personnages qui représentent le point de vue de ces mécontents : ici les ouvriers de la première heure, en *Luc*, XV le fils aîné. L'explication sera donnée par le personnage principal de la parabole, qui représente non pas Jésus, mais Dieu lui-même. Non content de se justifier personnellement, Jésus dévoile ainsi, avec une profondeur et une limpidité incomparables, le mystère de la bonté, de la miséricorde, de l'amour de Dieu. Et son attitude à lui n'est que le reflet et l'expression de l'attitude divine à l'égard des pécheurs.

Profondément engagée dans une situation concrète, la parabole de Jésus a été ensuite répétée par des chrétiens qui se trouvaient dans des situations différentes. Le récit leur a paru répondre à une question qui les préoccupait particulièrement : non plus le problème que posait une sorte de préférence divine à l'égard des pécheurs, mais celui que faisait naître l'entrée des Gentils dans l'Eglise, alors que, dans son ensemble, Israël refusait le message du salut. Dans ce nouveau contexte, la parabole gardait toute son actualité ; la leçon qui s'en dégage éclairait la vie réelle avec ses problèmes concrets. Cette nouvelle application n'épuise pourtant pas l'enseignement du récit, et les premiers chrétiens nous apprennent admirablement la nécessité de voir, à la lumière des enseignements du Maître, les problèmes de notre temps, ceux qui naissent de l'adaptation aux conditions de vie d'aujourd'hui, ou simplement ceux que pose à notre esprit chrétien l'entrée dans le temps de grâce du cycle pascal. Les situations changent, entraînant des problèmes nouveaux, mais les principes posés par Jésus doivent continuer à projeter sur elles leur lumière, qui est celle de Dieu.

Abbaye de Saint-André, Bruges. Jacques DUPONT, O.S.B.

Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse

LA PENSEE DU R. P. PIERRE SCHEUER, S. J. (1872 - 1957)

Les immenses progrès des sciences exactes ont excité l'envie des métaphysiciens. A la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, de nombreux philosophes traditionnels ont été pris à ce mirage. Dans leur désir d'exactitude et de rigueur, ils ont voulu imiter les méthodes scientifiques, et même utiliser les conclusions des savants pour en faire des thèses métaphysiques au moyen de je ne sais quelle sublimation. On étudiait le monde extérieur et on essayait d'en tirer, par raisonnement, des lumières sur l'âme spirituelle et sur le Créateur.

Parmi nos contemporains, beaucoup suivent une orientation toute contraire. Ils recherchent l'intériorité; ils se livrent à l'observation réflexive, à la description psychologique. Mais, en s'éloignant des méthodes scientifiques et techniques, ils ont perdu le souci de la précision et de la rigueur. Une recherche sur les fondements critiques apparaît à certains comme étrangère à la « Sagesse »; et même, elle rendrait impossible, dit-on, toute communication entre des esprits humains.

Bien entendu, si d'aventure ces philosophes entrent en contact avec des hommes de science, ou encore avec des spécialistes en « logique mathématique », leurs descriptions psychologiques se heurtent à une fin de non recevoir. Inversement d'ailleurs, les savants et les logiciens actuels se trouvent dans l'impossibilité de fonder critiquement leurs propres branches. On en est toujours à chercher une justification de l'induction physique, et les mathématiciens ont perdu leur belle unanimité d'autrefois.

Haec oportuit facere et illa non omittere. Le P. Scheuer a voulu garder rigueur et précision tout en pratiquant une méthode réflexive. D'une part, comme il aimait à le répéter, il faut « savoir ce qu'on dit et pourquoi on le dit »; d'autre part, dans toute notre connaissance, le premier principe concret est la saisie du moi par le moi. La conciliation de ces deux exigences est réalisée par la « méthode transcendantale ».

Avant d'exposer brièvement cette méthode, situons le P. Scheuer dans le temps, pour bien montrer sa qualité de précurseur.

Né à Schaerbeek le 9 novembre 1872, Pierre Scheuer est entré dans la Compagnie de Jésus en 1891, et fut ordonné prêtre le 16 août

1903. Sauf une interruption d'une année — son « troisième an » de noviciat —, il a enseigné la philosophie aux jeunes religieux de la Compagnie de 1904 à 1917 : d'abord la logique et la métaphysique générale, puis la psychologie rationnelle, l'histoire de la philosophie et la cosmologie. Dans un enseignement lumineux, il mettait en œuvre ses dons d'orateur en même temps que sa vision de la Providence. A partir de 1918, il se consacra entièrement à l'apostolat, surtout auprès du clergé. Innombrables sont les prêtres qui ont suivi ses retraites et y ont renouvelé leur vie intérieure et leur zèle. Apôtre de Notre-Dame, ami de Banneux, il a longuement médité le message de la Vierge des Pauvres et l'a répandu par sa parole et ses écrits. Il est mort à Louvain, le 8 février 1957 : la fin de son article sur Dieu, que nous reproduisons plus loin, montre bien ce que dut être son dernier acte d'abandon à la Providence.

Dès les débuts de sa carrière, le P. Scheuer a exposé une métaphysique « intérieure » et rigoureuse. Essayons d'en rappeler les idées maîtresses. Pour ce faire, nous utiliserons son enseignement oral, des « fragments de métaphysique » dictés par lui, et l'article *Notes de Métaphysique* publié par la *Nouvelle Revue Théologique,* 1926, nos 5, 6 et 7.

Pour interpréter correctement les textes, nous n'oublierons pas que le P. Scheuer, surtout lorsqu'il dictait, employait un style oratoire. Sa pensée était bien précise ; mais ses expressions comportaient des figures de style. Assez souvent, il soulignait fortement un aspect de la question, quitte à reprendre en une autre occasion l'aspect complémentaire, apparemment opposé.

I. — LA METHODE TRANSCENDANTALE

La métaphysique est la science de l'être en tant qu'être. Le premier principe abstrait, principe d'objectivité de la pensée, pose précisément qu'il y a identité entre l'être et l'affirmable. Si nous appelons « intelligence » la faculté qui affirme, il y a bien identité entre l'être en tant qu'être et l'être en tant qu'intelligible.

Dès lors, si nous étudions l'affirmation en tant qu'affirmation, puisque nous y découvrons ce qui caractérise l'affirmable en tant qu'affirmable, nous découvrons du même coup ce qui caractérise l'être en tant qu'être.

Ainsi, en partant des termes par lesquels Aristote définit la « philosophie première », la métaphysique, nous aboutissons presque immédiatement à la méthode transcendantale : examen de l'affirmation comme affirmation, du jugement comme jugement.

Méthode concrète : nous partons d'une *expérience réelle.* Métho-

de réflexive, « intérieure » : notre expérience initiale porte sur *notre* opération judicative.

Mais en même temps, *méthode rigoureuse*. Conformément aux règles de la logique, nous ne remontons pas indéfiniment de raisonnement en raisonnement, nous commençons par une saisie immédiate, une « intuition » de cette opération réelle et vitale qu'est notre affirmation, notre jugement.

Que si l'on rejette cette intuition comme fallacieuse, si l'on dit qu'il n'y a pas de jugement, *on affirme* qu'il n'y a pas de jugement, on admet par le fait même sa propre affirmation, son jugement. Il y a plus. Si, admettant le fait de l'affirmation, on dit que tout jugement est faux, que l'affirmé n'est jamais objectif, on dit que cette position (sceptique) est vraie, que ce jugement (hostile à toute certitude) est certain.

En d'autres termes, le principe d'objectivité « est affirmé dans n'importe quelle connaissance ». Il est « un fait premier, une nécessité dont nous sommes captifs et que nous ne saurions nier qu'en renonçant à notre qualité d'être pensant ». Encore cet acte de négation serait-il lui-même un exercice de la pensée, une affirmation de l'objectivité de cette pensée.

Par contre, il est d'autres intuitions qui ne présentent pas la même garantie, le même type de nécessité. « Cette fleur est rouge » ; mais j'aurais pu ne pas passer par ici ; j'aurais pu être daltonien. « Cette musique est belle » ; mais j'aurais pu ne pas l'entendre, j'aurais pu être sourd, ou simplement béotien. Ces intuitions, je pourrais les rejeter, un autre que moi pourrait les nier, sans les concéder dans l'acte de nier.

Le P. Scheuer pratique donc une méthode transcendantale, à la fois concrète, réflexive, « intérieure » et rigoureuse.

Pour plus de clarté, *comparons la métaphysique et les sciences physico-mathématiques*. « Il importe de bien (les) distinguer... Car la méthode découle de l'objet et doit lui être appropriée. La confusion des objets entraînera celle des méthodes. Cette confusion, à notre avis, est la cause du désarroi actuel des intelligences et de l'abus énorme qu'on a fait de la science positive ». Par ces mots, le P. Scheuer marque son opposition à la tendance qui dominait au début de notre siècle. Cette tendance n'a pas totalement disparu. Mais, de nos jours, c'est plutôt l'excès contraire qui est à la mode. Pour autant, le désarroi des intelligences n'a pas diminué !

La comparaison entre métaphysique et science peut se faire *au point de vue purement critique*. Bien que la méthode transcendantale doive intervenir en philosophie des sciences, les disciplines purement scientifiques ne connaissent pas les nécessités du jugement *comme jugement*. Point n'est besoin de rappeler ces biologistes qui, rebelles à

toute réflexion proprement dite, prétendent *tout* décrire en décrivant *le « comportement » extérieur*, et *tout* définir, y compris la conscience, par des propriétés physico-chimiques du système nerveux. Notons simplement ceci. La science expérimentale part de constatations sensibles, portant sur des formes et des qualités telles que les couleurs ; or le rouge n'est pas nécessaire au jugement comme jugement (car un aveugle de naissance fait des jugements). Quant aux mathématiques, elles sont de nature spatiale et temporelle, et comportent notamment la notion d'extériorité au sens strict ; or l'extériorité se constate sensiblement, notamment par la vue. Et une affirmation comme celle des trois dimensions spatiales ne peut pas se réduire aux nécessités du jugement comme jugement. C'est pour cela que les fondements des sciences expérimentales et des mathématiques sont si difficiles à justifier critiquement. Ici encore, nous sommes en plein désarroi, bien plus qu'à l'époque où le P. Scheuer commença son enseignement.

La comparaison entre métaphysique et sciences peut se faire aussi *au point de vue psychologique*. Dans le thomisme, une psychologie rationnelle détermine la structure du composé humain. Ceci permet au P. Scheuer d'établir sa conception de la méthode métaphysique au moyen d'un argument *ad hominem*, valable s'il est adressé à un thomiste. Nous le citons en soulignant certains mots.

« Les caractères de la métaphysique s'opposent aux caractères de la physique et de la mathématique exactement comme l'*esprit* humain s'oppose au *composé* humain, c'est-à-dire qu'ils correspondent de tout point aux propriétés de l'âme en tant qu'elle est forme subsistante. Ceci est d'une évidence analytique et immédiate parce que *operari sequitur esse* ». Et le P. Scheur en conclut notamment :

1. « La métaphysique est systématique et elle est fondée sur un principe premier ».

2. « Elle est à priori, exactement comme il est vrai de dire que l'âme a un *esse ratione sui* ».

3. « Elle est le principe formel de tout savoir même scientifique, tout en restant hétérogène aux sciences, de la même façon que l'âme, sans être corps, *tribuit esse corpori* ».

4. « Elle dépend du sensible extrinsèquement et non pas intrinsèquement, ce qui veut dire qu'elle est impossible sans l'expérience, sans pourtant que l'expérience lui fournisse son contenu formel ».

« En un mot, elle est le savoir purement intellectuel dans la mesure et de la façon qui est possible à un esprit forme du corps ».

Tout ceci découle de la psychologie thomiste. Bien entendu, l'argument *ad hominem* ne vaut que si l'interlocuteur est thomiste. C'est pourquoi la comparaison entre métaphysique et sciences a dû être faite d'abord au point de vue critique.

Le P. Scheuer dit encore : « Nous insistons surtout sur l'apriorisme

de la métaphysique. Nous rejetons comme fausse ou du moins comme équivoque la formule de la philosophie fondée sur les sciences ».

Sans doute, pour le P. Scheuer, la métaphysique est impossible sans l'expérience sensible. Pour que je puisse discerner réflexivement ce qui est nécessaire à mon jugement comme jugement, il a bien fallu qu'il y ait jugement. Et celui-ci a dû tout d'abord porter sur le monde extérieur perçu sensiblement. Mais peu importe ce que j'ai perçu. Que mon jugement ait été vrai ou faux, qu'il ait porté sur du rouge, ou du bleu, ou du chaud, ou du rectangulaire, c'était un jugement, une opération bien réelle; et il comportait tout ce qui est nécessaire au jugement comme jugement. La réflexion transcendantale discerne ce « nécessaire », et la déduction en tirera toute la métaphysique proprement dite.

Faisons une remarque entre parenthèses : outre la métaphysique déductive, et *après elle,* il y aura place pour une métaphysique inductive, une « philosophie de la nature », une interprétation intelligible des apparences sensibles. Cette nouvelle discipline devra reconnaître où se trouvent, dans le monde de notre expérience concrète, les autres hommes, les êtres corporels doués de sensibilité ou de vie, les relations de causalité métaphysique, de finalité ontologique, etc. Il fait de la « métaphysique inductive », ce psychiâtre qui discerne si tel accusé est responsable de tel acte, si cet acte fut libre. Il y a donc *une* philosophie qui dépend des sciences; c'est pourquoi le P. Scheuer n'a pas déclaré fausse, mais seulement équivoque, la formule d'une métaphysique fondée sur les sciences.

La métaphysique proprement dite, celle qui doit précéder la « philosophie de la nature », est à priori.

En insistant sur cette affirmation, le P. Scheuer semble pactiser avec le kantisme. En réalité, *la méthode du P. Scheuer est rigoureuse précisément parce qu'elle est à priori.* Et ceci est un aristotélisme authentique.

Imagine-t-on un Aristote qui établirait la valeur du « principe d'identité » en procédant à un raisonnement inductif? Mais ce serait un vaste cercle vicieux! On ne *démontre* pas un *premier* principe, dit formellement Aristote.

Mais le philosophe n'est pas désarmé s'il rencontre un adversaire hypercritique qui déclarerait faux ou douteux le premier principe. L'arme d'Aristote, la justification rigoureuse du premier principe, c'est la « rétorsion » que nous avons rencontrée plus haut. Redisons-la dans les termes de saint Augustin et de saint Thomas : « Si rien n'est vrai, *il est vrai* que rien n'est vrai, il y a donc quelque chose de vrai ».

Ainsi se révèle le privilège de l'à priori. Il ne faut pas craindre de tomber dans le subjectivisme : comme le P. Scheuer l'a bien vu et souvent répété, si Kant admet un à priori, il n'est pas sceptique pour

autant; et la réfutation de Kant ne peut pas consister dans le refus de l'à priori. Loin d'être subjectif, l'à priori est objectif *parce qu'il est à priori*. En défendant Kant sur ce point, le P. Scheuer est fidèle disciple d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas. L'à priori *nécessaire*, l'à priori justifiable par rétorsion, diffère profondément d'un à priori *arbitraire*.

Ceux qui, par crainte de subjectivisme, croient devoir rejeter l'à priori nécessaire devraient, logiquement, nier toute activité. Toute puissance opérative est spécifiée par un mode d'agir qui lui est propre, (par un « objet formel »). « Agir, c'est communiquer sa forme (*agens agit sibi simile*)... Si des éléments matériels deviennent *chêne* » (lorsque le chêne se nourrit), « ce n'est pas qu'ils y vont d'eux-mêmes : la *querceitas* leur est imposée ». De même, toute faculté de connaissance *assimilat sibi*; elle met son empreinte dans chacune de ses opérations concrètes, révélant ainsi sa nature. La méthode transcendantale consiste d'abord à discerner dans une opération concrète, dans un jugement, le nécessaire (dû à la nature de la faculté de connaissance) et le contingent (dû à la situation du moment, à l'influence du milieu). Du même coup, la méthode transcendantale réfute le relativisme et l'historicisme actuellement en vogue.

Si l'ontologisme radical et même l'innéisme ont péché par excès d'intériorité, l'empirisme radical et même l'agnosticisme kantien ont péché par défaut d'intériorité. Selon le P. Scheuer, Kant n'a pas suffisamment reconnu l'ampleur de l'à priori : « C'est là *toute* son erreur ».

L'erreur kantienne n'est donc pas non plus dans la distinction fort nette entre l'objectivité parfaite ou nouménale et l'objectivité imparfaite ou phénoménale (qu'il ne faut pas confondre avec une illusion ou une erreur : ce serait un non-sens aux yeux de Kant lui-même). Entre la connaissance intelligible et la connaissance sensible, il y a hétérogénéité de nature; l'esprit connaît autrement que l'animal, et c'est la connaissance spirituelle qui est la meilleure des deux.

II. — AD INTERIORA : LE MOI

En critique de la raison pratique, Kant reconnaît comme immédiatement évident qu'il y a une obligation morale. Il rejoint ainsi la philosophie scolastique (qui appelle « syndérèse » le pouvoir humain de saisir sans raisonnement l'existence du devoir). Mais me savoir *moralement* obligé, c'est me savoir responsable et libre. Me saisir comme agissant librement, c'est *saisir mon moi* comme source de ma décision.

Mais alors, la critique de la raison pratique nous met sur le chemin d'une saisie spéculative du moi. Le moi qui se sait libre, c'est le moi qui connaît l'obligation morale, c'est le même moi qui a, au préalable,

exercé son activité de connaissance. Bref, non seulement dans la décision libre, mais déjà dans n'importe quel jugement, même spéculatif, le moi se pose.

Et ceci va réfuter la *Critique de la Raison pure.*

Selon Kant, il y un « moi phénoménal », sensiblement déterminé, posé légitimement comme existant (répétons que l'objectivité imparfaite de la sensibilité n'est pas une connaissance erronée). Mais ce « moi » n'est pas intelligiblement déterminé, ce n'est pas cette réalité que prétend étudier la psychologie rationnelle, cette réalité dont on voudrait démontrer qu'elle comporte spiritualité et immortalité.

Selon Kant encore, il y a bien un moi métempirique, non sensible, dénommé « moi transcendantal ». Mais celui-ci n'est pas posé comme un existant. Il n'est pas *objet* d'un jugement d'existence; il est purement *sujet* orienté vers l'extérieur. On pourrait le comparer au principe vital d'un animal; l'âme de la bête n'a l'existence que comme partie d'un composé; ce qui existe, c'est le complexe « corps + âme ». De même, le « moi transcendantal » n'est pas le contenu d'un jugement d'existence; le jugement d'existence, émanant du moi, porte sur l'objet qui m'est donné dans ma sensibilité. En d'autres termes encore, Kant rejette la « réflexion parfaite » des scolastiques. Le moi transcendantal n'est qu'une « simple appréhension », s'exprimant par le seul mot « moi ». La réflexion parfaite, rejetée par Kant, sera un jugement métempirique, non sensible, qui, s'il s'exprimait, serait signifié par les mots « j'existe », ou « je suis moi ».

Pour réfuter Kant sur ce point, tout en maintenant dans sa rigueur la méthode transcendantale, il faudra trouver, comme une nécessité de n'importe quel jugement, l'affirmation existentielle du moi métempirique par lui-même.

En tout jugement, j'affirme l'objectivité de ma pensée, *non pas* sans doute *dans les termes* de tout jugement (les termes étant le sujet, par exemple « ce papier », et le prédicat, par exemple, « blanc »), mais *dans l'exercice* de mon activité judicative, *in actu exercito.* En d'autres termes, dans tout jugement, je prétends implicitement avoir raison de poser ce jugement. Un jugement est une thèse que l'on prend à son compte, et non une pure hypothèse, ni une simple question, ni la citation entre guillemets d'une thèse attribuée à autrui. On reconnaît la thèse traditionnelle, posée par saint Thomas dans la *Somme Théologique,* 1, q. 16, a. 2 et dans le *De Veritate,* 1, a. 3.

Le principe d'objectivité de la pensée, ou principe d'identité entre l'affirmé et l'être, ou principe d'identité entre l'intelligible et le réel, est le *premier principe abstrait.*

Comment est-il possible à l'homme de poser pareil principe?

Relisons saint Thomas, *De Veritate,* q. 1, a. 9. L'argumentation du Docteur Angélique peut s'appliquer à notre question et devenir

ainsi une « déduction transcendantale ». Transcrivons-la en ajoutant entre parenthèses l'application transcendantale. En tout jugement, l'esprit, ou le moi, prétend avoir raison, affirme (connaît) sa propre vérité.

« Veritas non cognoscitur (ne exercite quidem) ab intellectu nisi secundum quod intellectus (exercite) reflectitur supra actum suum, secundum scilicet quod intellectus cognoscit proportionem (conformitatem sc.) sui actus ad rem ; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, ac proinde ipsius intellectus, quatenus in natura ipsius intellectus est ut rebus conformetur. (Il ne s'agit pas de saisir, dès ce stade, la nature de l'intelligence comme spirituelle, mais seulement comme fonction de conformité aux objets). Unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur ».

Ainsi le moi intelligent se saisit lui-même, et se saisit comme en relation (de conformité) avec les êtres.

En regard, transcrivons quelques phrases du P. Scheuer.

« Pour que l'identité entre le réel et l'intelligible soit possible, il faut : 1° que l'intelligence soit elle-même intelligible ; 2° qu'elle soit *quodammodo* (*sive actu sive potentia*) *omnia*... On arrive à un point ultime où le réel et l'intelligible sont absolument identiques, à un réel qui est une idée. C'est le *moi* dans son exercice. Pour tout être pensant, le *moi* est le premier principe concret. Dans le *moi*, il se découvre (1°) comme l'identité active du réel et de l'intelligible, et (2°) comme une infinité qui comprend *suo modo* (d'une manière très différente selon que l'esprit est divin, ou angélique, ou humain) *omnia* ».

Si l'esprit est divin, il comprend tous les autres êtres *ad modum creantis*. S'il est humain, il comprend les autres êtres *ad modum dependentis* (je subis, dans ma sensibilité, l'action des autres êtres corporels, et je dépends, dans mon activité même, de la Cause première). S'il est angélique, l'esprit dépend de la Cause première, y compris dans les relations par lesquelles il est « surordonné » aux êtres corporels (le fondement prochain d'une pareille relation constitue une *species innata* ; et donc l'ange ne doit pas acquérir ses idées en recevant l'influence des corps).

C'est pourquoi le P. Scheuer continue : « Le panthéisme a abusé de cette doctrine ; mais le panthéisme n'en découle pas. Découvrant sa potentialité, le moi ou l'esprit ne s'attribue toute réalité que selon le mode dont il la possède ».

Pour tout être pensant, le moi est le premier principe concret. Grâce à cette affirmation primordiale, « la métaphysique apparaît comme quelque chose de plus qu'un simple système de vérités abstraites ». Elle est un à priori, mais pas une déduction purement analytique partie de simples notions ou de définitions conventionnelles. Elle diffère ainsi profondément des enchaînements logiques élaborés de nos jours par des formalistes exclusifs ; elle diffère aussi du ratio-

nalisme cartésien. « Elle est, dans notre être créé, ce point ultime et secret où, par une lointaine participation, se réalise quelque chose de la *Pensée qui se pense elle-même* ».

Dès lors, la connaissance humaine, dès son premier jugement, procède comme suit. La sensibilité reçoit l'influence de l'objet (ceci correspondrait à ce qui Fichte appelle *Anstoss*). Subissant ce « choc », recevant ce que l'objet lui donne, munie ainsi d'une détermination nouvelle (*species sensibilis impressa*), la sensibilité réagit conformément à sa nature corporelle et d'ailleurs complexe (ne cherchons pas ici les rapports entre qualités sensibles, espace géométrique, temps vécu par le sens intime). L'intelligence, ou plutôt le moi doué d'intelligence, réagit selon sa nature propre. Il prend conscience de lui-même, se pense lui-même, s'affirme lui-même comme un contenu de pensée posé dans l'ordre existentiel; bref, il pose le premier principe *concret*. Grâce à sa relation avec la sensibilité, il peut alors poser que tout ce qui est en relation avec lui, et notamment ce contenu que la sensibilité présente à la pensée, est aussi du réel. *L'objectivité* attribuée à ce cas concret et extérieur (cette fleur rouge par exemple), l'identité entre contenu psychologique et réalité indépendante de moi, *c'est bien l'empreinte déposée par le moi* dans son opération concrète, dans son jugement d'existence (« ceci *est* rouge »). *Tous* les jugements concrets portent la même empreinte, l'affirmation d'objectivité; et c'est ce qu'exprime, d'une manière *universelle et abstraite*, le premier principe *abstrait*, le principe d'objectivité de la pensée, le principe d'identité entre l'intelligible et le réel. Mais ce caractère qui se retrouve en tout jugement n'est lui-même que l'*empreinte* du moi en tant que le moi se pose par le premier principe *concret*. (Cette description pourrait être utilement comparée au célèbre *Ich bin ich* de Fichte).

Qu'il en soit ainsi, *c'est immédiatement évident*, aussi évident que l'appréhension du moi dans la saisie de la liberté ou de l'obligation morale. Et si quelqu'un objecte contre cette thèse, et si j'objecte moi-même contre cette thèse, l'objection elle-même concédera la thèse, car l'objectant posera l'objection comme *sienne*. C'est ce que dit saint Thomas sous forme négative dans son commentaire au *De Anima*, livre 3, leçon 7 : « Manifestum est enim quod *hic homo* intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus ». C'est pourquoi, selon saint Thomas, personne ne s'est jamais trompé à ce point qu'il ait nié sa propre existence en prenant cette négation à son compte (bien qu'on puisse émettre une telle négation comme pure hypothèse ou comme citation d'une opinion d'autrui) : par cela même qu'un homme pense quelque chose (par exemple, s'il pensait ne pas exister), il pense exister.

Le processus que nous avons décrit pourrait aussi se démontrer *par exclusion*. Car le fait est que nous posons le premier principe abstrait, et nécessairement (donc légitimement : ceci a été justifié critiquement par la méthode transcendantale). Or, si nous le posons *autrement* qu'en fonction du premier principe concret, il faudra que ce soit : *ou* par analyse immédiate de ses termes (sujet et prédicat) *ou* par un raisonnement déductif, *ou* par un raisonnement inductif. Mais ces trois solutions sont inadmissibles. Car les deux termes (« pensée » et « réel ») sont formellement différents, et l'analyse de l'un ne donnera jamais l'autre. La déduction devrait partir d'un principe plus général que le principe d'identité, ce qui est contradictoire. L'induction devrait partir d'une série de jugements expérimentaux, dont chacun supposerait le principe à démontrer. Reste qu'il y ait un concret qui soit à la fois réel et idée et se révèle comme tel. Le seul concret commun à tous mes jugements, si variés qu'ils soient, c'est mon « moi ». Il y a donc position immédiate du moi par le moi. Et nous avons, contrairement à l'agnosticisme kantien, un savoir dont le contenu n'est pas fourni par l'expérience sensible.

La métaphysique du P. Scheuer est donc « intérieure » autant que rigoureuse. Elle laisse à d'autres disciplines le soin d'inventorier le concret sensible (mais elle se réserve d'utiliser ensuite, en « philosophie de la nature », les résultats des recherches empiriques et scientifiques). En métaphysique proprement dite, le P. Scheuer fait abstraction des données sensibles, contingentes, multiples et variées. Au prix de ce renoncement, il retrouve le concret métaphysique, la vie de l'intelligence humaine, ou plutôt de l'homme en tant qu'intelligent ; vie plus noble que celle de l'expérience sensible, vie dans laquelle il va retrouver la trace de Dieu, la « participation lointaine à la *Pensée qui se pense* ». Cet esprit éminemment original se replace ainsi, par un effort vigoureux, exactement dans la ligne du génie aristotélicien et thomiste.

La spiritualité de l'âme se démontre facilement à partir de la réflexion parfaite.

Il s'agit de rejoindre la conception spontanée selon laquelle la spiritualité rend possible l'immortalité. Pour que l'âme, malgré la dissolution du composé humain, puisse conserver finalement son existence, il faut qu'elle ait son existence par elle-même, et non pas en dépendance de son union avec le corps. Il faut donc (*operari sequitur esse*) que l'âme ait une opération *par elle-même*. Un « morceau d'opération » attribuable à l'âme ne suffirait pas : l'opération de tout être corporel, même du minéral, comporte un élément formel, se rattachant à la forme substantielle, et un élément de singularité dû à la matière. Ainsi, dans l'opération de connaissance, si une partie d'un jugement

se rapporte à la forme, une autre partie à la matière réceptrice et passive, on ne peut tirer de ce fait aucune preuve de la spiritualité.

La réflexion parfaite, elle, ne comporte aucun élément sensible (bien qu'elle se produise en union avec une perception sensible portant sur des couleurs ou des sons) ; elle est bien métempirique, d'ordre formel (ceci ne serait pas contesté par Kant). Mais ce qui est décisif dans l'argumentation, c'est que la réflexion, due à la forme, n'est pas seulement un « morceau d'opération », un terme ou un élément de jugement ; elle est un jugement : « Je suis moi ». La forme a donc une opération bien à elle, elle a donc un *esse ratione sui*, ce qu'il fallait démontrer.

Bien entendu, la considération de la liberté, par où nous commencions ce paragraphe, donne elle aussi une preuve de la spiritualité, en tant que l'âme transcende la nécessité des lois matérielles. Comme dit le P. Scheuer : « L'Etre libre est nécessairement spirituel. L'être matériel, étant synthèse d'opposés, ne possède qu'une activité qui est en même temps une passivité. Son action n'est pas l'autodétermination du sujet, mais la détermination par l'objet, détermination qui doit recevoir le même sens à tous les degrés de l'être matériel ; chez tous, l'action est déterminée, parce qu'ils sont passifs à raison de la matière première ».

La structure de l'homme est ainsi découverte comme condition à priori de l'opération intellectuelle (ou de l'opération volontaire) considérée selon ses propriétés nécessaires.

Les autres thèses de la psychologie se déduiront de la structure de l'homme. Parmi ces thèses signalons un point — le seul — où le P. Scheuer s'écarte de saint Thomas. Selon lui, et contrairement à l'enseignement courant chez les thomistes, l'intelligence ne peut pas recevoir des *species* des choses matérielles. Par exemple, soit le jugement : « Ceci est rouge ». Quelle serait bien la détermination intelligible, présente dans l'intelligence *dès la position de ce jugement*, qui correspondrait à la détermination sensible « rouge » ? Question insoluble !

Ceci simplifie notablement le problème de l'origine des idées. Ce n'est pas le corps qui actue l'âme, c'est l'inverse. Dans les jugements antérieurs à la réflexion métaphysique, et dans toute la recherche scientifique, « la causalité intellectuelle immanente au sensible est de tout point comparable à celle du principe vital au sein de l'organisme ». A ce stade, l'intelligence pose son assertion d'objectivité, son affirmation d'être, sur ce qui est présent dans la sensibilité. Bien entendu, quand il n'y a rien dans la sensilibilté, rien n'est affirmé. Bien entendu encore, l'objectivité conférée par l'intelligence à l'image sensible est posée comme imparfaite. Au contraire, parfaite serait l'objectivité si elle était conférée par une intelligence angélique selon une *species intelligibilis* (*innata*). De même, l'intelligence humaine

confère une objectivité parfaite quand, par un effort ultérieur de réflexion transcendantale, elle trouve en elle-même la détermination « moi » posée dans l'existence et son mode d'activité. *Intellectus intelligit se intelligere, et naturam huius actus.* Ensuite, *après* la métaphysique proprement dite, l'intelligence pourra, *par raisonnement,* interpréter métaphysiquement le sensible.

III. — AD SUPERIORA : DIEU

« Pour tout être pensant, le *moi* est le premier principe concret. Dans le *moi,* il se découvre comme l'identité active du réel et de l'intelligible, et comme une infinité qui comprend *suo modo... omnia* ».

Si l'être pensant est Dieu, il est l'Infini selon le mode de l'identité. Si l'être pensant n'est pas Dieu, il est un avec l'Infini (*unum quodammodo cum Infinito*), par unité de relation, comme être participé.

Plus explicitement, la connaissance est identité active de réel et d'idéal. « Cette identité qu'implique la connaissance est parfaitement réalisée dans l'*Esse,* dans Dieu seul. Sa connaissance est donc parfaitement *immanente,* et elle embrasse, en l'épuisant d'un seul coup, tout le domaine du réel. Il *connaît* tout, parce qu'il *est* tout, formellement *ou éminemment* ».

Mais « la conscience diminue et *se complique d'autrui* dans la mesure où l'être, mélange de puissance et d'acte, s'écarte de la parfaite identité. Toute intelligence *connaît* le tout de l'être, ce qui requiert qu'elle *soit* le tout ; mais elle ne l'est *pas par parfaite identité,* et ainsi le connaissant créé, bien qu'il devienne un avec le connu, reste pourtant l'autre vis-à-vis de l'autre. Cette altérité, cette distinction du Sujet et de l'Objet, ne constitue pas l'essence de la connaissance, mais en est l'imperfection et la tare chez les êtres qui ne sont pas l'*Esse* mais des composés d'essence et d'*esse* ».

En quoi consiste maintenant cette relation de l'homme à Dieu, qui va permettre à l'homme d'affirmer Dieu ?

Le P. Scheuer le dit d'abord d'une manière extrêmement brève. L'homme doit poser le principe d'identité. « La pensée postule l'identité entre l'être et l'intelligible ; elle est donc impossible si on n'a pas l'être adéquat à l'intelligible, qui est Dieu. Cet être-là lui suffit, tandis qu'elle reste parfaitement possible si disparaissaient les êtres inadéquats à l'intelligible ». (Bien entendu, dans ce cas, il n'y aurait plus que l'être divin et la pensée divine). Le P. Scheuer conclut : « *Dieu seul* est nécessaire en soi parce que son affirmation est impliquée dans l'identité fondamentale... ; si l'intelligible parfait n'était pas réel, on ne pourrait pas dire que le réel est intelligible. *Les*

êtres autres que Dieu sont dits contingents parce que leur affirmation n'est pas impliquée dans celle du premier principe ».

Ce texte est extrait d'un fragment relatif à la notion de nécessité; il ne s'agit donc pas de prouver l'existence de Dieu.

Mais voici un résumé (très condensé) de la métaphysique, qui comporte la question de l'existence de Dieu.

Rappelons que la pensée et le réel sont formellement différents; le principe d'identité entre l'intelligible et le réel est donc synthétique.

« L'existence de Dieu est incluse dans le principe d'identité en tant que principe synthétique. L'essence de la pensée exige absolument l'identité de la pensée et de l'être. Dieu seul la réalise; donc Dieu a par lui-même ce qu'exige l'objet de la connaissance, il *est* par lui-même. L'être composé d'acte et de puissance ne réalise pas par lui-même cette identité; il n'a pas par lui-même de quoi *satisfaire la pensée*; il *est par autrui*; il n'est possible comme être qu'à condition d'être unifié avec l'Infini ou l'Intelligible pur ».

Pour mieux comprendre ces deux textes parallèles, rapprochons-les de ce qui a été dit sur la connaissance humaine ou angélique. « La conscience se complique *d'autrui* dans la mesure où l'être, mélange de puissance et d'acte, s'écarte de la parfaite identité ».

Dans le premier principe concret, je me pose, et nécessairement, comme étant une identité active d'intelligible et de réel.

Mais je découvre en même temps ma potentialité. Je suis *quodammodo omnia*, mais *quodammodo* seulement. Je me découvre comme en relation avec le tout de l'être. Je ne suis pas parfaitement moi-même, et, dans cette même mesure, je suis *quodammodo* le tout de l'être, lequel est donc dans autrui. Il existe un autre que moi-même, lequel est le tout de l'être.

On conçoit qu'un métaphysicien aussi intuitif que le P. Scheuer puisse voir dans une formule aussi condensée la preuve de l'existence de Dieu.

N'empêche que nous n'avons pas encore rencontré une réponse explicite à la question du *quodammodo*. Je suis en relation avec Dieu, mais quelle relation? Reprenons notre lecture.

« Cette doctrine n'a rien de mystérieux. Elle est familière à tous les scolastiques *quand on l'applique à la volonté*. L'enseignement courant affirme que, dans tout acte de volonté, il y a tendance au bien parfait, et que le bien fini n'est aimable, c'est-à-dire n'est possible comme objet de volonté, qu'en tant que participant du Bien comme tel. *Nous transposons cette doctrine à l'intelligence* ».

En d'autres termes, l'être fini n'est affirmable, c'est-à-dire n'est possible comme objet de mon activité intellectuelle, qu'en tant que participant de l'Etre comme tel. Bref, « nous connaissons Dieu par notre *mouvement vers* l'intelligible ».

La comparaison avec l'argument tiré de la volonté se trouve déjà

dans l'expression rencontrée plus haut : « L'être composé d'acte et de puissance... n'a pas en lui-même *de quoi satisfaire* la pensée ».

« Fini » signifie « non satisfaisant pour mon intelligence ». C'est un bien pour mon intelligence, sans doute ; mais celle-ci, non encore satisfaite, cherche au delà.

Dans l'ordre des activités matérielles, on trouve une indication analogue ; mais celle-ci permet un *processus in infinitum*. « Toute activité est dirigée par une *finalité interne*, qui tend à réaliser l'objet formel et à le réaliser pleinement (*finis in ordine causarum recte dicitur prima*). Ainsi, un chêne, dès le stade initial de gland, tend à réaliser pleinement l'idée de chêne. Et comme la *querceitas* est un universel qui dépasse l'individu, le chêne tend à la réaliser au-delà des bornes de son individualité. D'où la génération, observe profondément Aristote ».

Que suit-il de ce principe ? Continuons notre lecture, en ajoutant quelques parenthèses.

« De même l'intelligence, *de par sa finalité innée et interne*, tend 1° à informer le sensible en le rendant « *actu* intelligible » (jugement direct, préscientifique) ; 2° à achever cette œuvre en totalisant l'expérience (finalité scientifique) ; 3° l'être dépassant le sensible, à pénétrer au-delà du sensible dans les déterminations internes que le sens n'atteint pas et qu'il masque au contraire (finalité métaphysique) ; 4° *à remonter jusqu'à l'intelligible pur, qui seul réalise pleinement l'objet formel, la « ratio entis »*.

Si donc nous voulons expliciter en termes précis la preuve du P. Scheuer, nous devrons prendre les étapes successives qui conduisent au Bien parfait, et les transposer à la finalité intellectuelle. Ces étapes se trouvent, par exemple, dans la *Somme Théologique, Prima Secundae*, q. 1 et q. 2, surtout art. 8. Sans doute, saint Thomas ayant déjà prouvé l'existence de Dieu dans la *Prima* n'a plus l'intention de faire une démonstration. Mais on peut tirer de son texte un argument valable, du moins si l'on y ajoute tel autre principe thomiste.

Tout agent a une fin (q. 1, a. 1 et a. 2). Il n'y a pas *processus in infinitum* dans la série des fins ; donc la volonté humaine tend vers une fin dernière (a. 4 et a. 5). Et tout ce que veut l'homme, il le veut en vue de sa fin dernière (a. 6). Quelle est celle-ci ?

« Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum : alioquin non esset ultimus finis si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum : sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo » (q. 2, a. 8).

Pour achever l'argument, il faut ajouter le principe suivant : la

volonté humaine, faculté intellectuelle qui tend vers l'être en soi, ne pourrait tendre vers le néant.

Transposons à l'intelligence.

L'intelligence tend vers une fin. Le *processus in infinitum* étant exclu, l'intelligence tend vers une fin dernière. Et toute opération concrète de l'intelligence, tout jugement, l'affirmation de n'importe quelle réalité, se fait en vertu de la tendance vers la fin dernière. Celle-ci doit pleinement satisfaire l'intelligence. Or l'intelligence n'est pas faculté de tel être fini ou de tels êtres finis, mais de l'être en tant qu'être. Donc l'intelligence ne peut être pleinement satisfaite par les êtres finis. Donc la fin dernière de l'intelligence est Dieu.

Ajoutons ceci : l'intelligence, faculté affirmatrice, ne peut être satisfaite que par l'affirmation non erronée d'un existant. Elle serait contradictoire et ne pourrait rien affirmer si elle n'affirmait nécessairement la non absurdité de sa fin dernière, c'est-à-dire finalement l'existence de Dieu. Bien entendu, cette affirmation de Dieu enveloppée dans chaque jugement, moteur de l'intelligence en chaque opération, n'est pas faite en propres termes mais seulement d'une manière vécue, *in actu exercito*.

On reconnaît l'argument publié par le P. Maréchal dans son *Point de départ de la Métaphysique* [1], cahier V. Le P. Maréchal avait donné une première esquisse de sa doctrine dès 1909 dans son article *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* (voir *Revue des Questions Scientifiques*, 1908 et 1909; ou bien voir une réédition dans *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I, 2e éd., pp. 120-121). Bien entendu, l'argument est présenté par le P. Maréchal sous une forme beaucoup plus technique et très précise, grâce à des développements considérables. Inversement, la question du moi, premier principe concret, se trouve exposée chez le P. Scheuer avec plus de netteté que chez le P. Maréchal. Les deux œuvres se complètent admirablement.

De toute façon, on trouve chez le P. Scheuer la preuve de l'existence de Dieu avec ses étapes principales. La finalité de l'intelligence est nettement affirmée. Est posé aussi le rôle indispensable de la fin dernière en chacune des opérations concrètes de la faculté intellectuelle. Le fini ne satisfait pas la pensée humaine; le principe d'identité ayant une portée universelle, en d'autres termes, l'intelligence ayant comme objet formel l'être en tant qu'être, le moi est *quodammodo (ad modum tendentis) omnia*. Et Dieu seul réalisant pleinement l'objet formel est aussi le seul à satisfaire pleinement l'intelligence; il est bien la fin dernière, le Bien suprême recherché dans chaque opération, dans chaque jugement. Dès lors, comme il est nécessaire d'affirmer

1. Voir notre article *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans la *Revue philosophique de Louvain*, t. LI, 1953, pp. 42-100.

(même si l'on cherche à douter de tout), il est nécessaire de poser Dieu comme cause finale dernière.

D'après cela, on pourra mieux comprendre certaines expressions paradoxales, voire hyperboliques, suggérées au P. Scheuer par son tempérament d'orateur.

Dieu est affirmé « sans intuition », et aussi *sans raisonnement* fondé sur un « principe ». Mais le P. Scheuer précise lui-même : « C'est en raisonnant que nous parvenons à nous rendre compte de ce qu'est la pensée, et que nous prouvons que Dieu est l'affirmation toujours présente; mais ce n'est pas à la suite d'un raisonnement que cette affirmation commence en nous ». En d'autres mots, pour que je puisse légitimement affirmer en propres termes, *in actu signato,* que Dieu existe, je dois faire un raisonnement. Mais je trouve Dieu comme cause finale ultime de n'importe laquelle de mes opérations intellectives; or *finis est prima causarum;* donc l'attraction réelle exercée par le Bien parfait ou l'Intelligible parfait sur mon intelligence se trouve à l'origine même de n'importe quelle intellection, à l'origine de mon tout premier jugement. *In actu exercito,* l'affirmation de l'existence de Dieu est, en moi, le premier moteur de ma première affirmation, que celle-ci concerne du blanc, du rouge, ou du chaud. On voit combien ceci diffère de l'ontologisme, selon lequel Dieu serait le premier objet connu par moi *in actu signato.*

Et la position du P. Scheuer diffère profondément de l'argument ontologique, selon lequel une analyse de *notions,* sans recours à aucune expérience, suffirait pour constituer une bonne preuve de l'existence de Dieu. Selon le P. Scheuer, l'analyse notionelle ne suffirait pas, même si l'on se bornait à vouloir prouver une possibilité intrinsèque. La preuve du P. Scheuer n'est pas une analyse de notions; elle part d'une expérience réelle, l'expérience de l'opération affirmatrice.

Une autre expression du P. Scheuer doit être précisée. Notre connaissance de Dieu est « une connaissance *négative.* Dieu est connu comme ce qui est au-delà du connu,... au-delà de ce qui pour nous est l'être et la pensée, et au-dessus même de ce qui pour nous est le principe même de la pensée... On doit donc dire qu'on ne connaît pas Dieu; qu'il est l'Ineffable, l'Inconnu et l'Inconnaissable. Il n'est pas présent à la conscience d'une manière positive... »

Le P. Scheuer rejoint ainsi les expressions de certains mystiques. Pourtant, tout vrai thomiste doit l'admettre, si la *via negationis* dépasse la *via causalitatis,* elle est à son tour dépassée par la *via eminentiae*; et dépasser la *via negationis,* c'est bien admettre quelque chose de positif dans notre connaissance du Dieu transcendant.

Et c'est bien la pensée du P. Scheuer. Rappelons-nous la parenté

des deux preuves qui aboutissent à Dieu en partant, l'une, de notre vouloir, l'autre, de notre affirmation. Dieu est ainsi posé comme notre Bien suprême et comme notre Vrai suprême. L'Etre suprême reçoit ainsi deux prédicats nettement différenciés, car notre acte libre et notre opération de connaissance sont nettement différenciés ; pourtant, ces deux prédicats sont valables pour l'en-soi même de Dieu, car notre volonté et notre intelligence sont, toutes deux, des facultés de l'être en tant qu'être, des facultés de l'en-soi.

Allons plus loin. Non seulement Dieu est Bien suprême et Intelligible suprême, mais encore, puisque nous dépendons *totalement* de lui, il est souverainement indépendant et libre dans l'acte par lequel il nous cause ; il a donc lui-même une volonté et une intelligence. Et pourtant, ces termes sont différenciés entre eux par des notes positives.

C'est que le P. Scheuer admet la réalité des perfections ontologiques, propriétés de l'être en tant qu'être : identité ou unité, activité, notamment activité d'intelligence et activité de volonté. Chacun de ces prédicats est valable de tout être, moyennant le *principe de proportionnalité ou d'analogie*, c'est-à-dire en tenant compte du degré de chaque être. Nous saisissons l'être en tant qu'être en nous-mêmes : le moi, premier principe concret, attribue aux êtres qu'il affirme les caractères de l'être qu'il découvre en lui : *intellectus assimilat sibi*, le moi met son empreinte dans chacune de ses opérations affirmatives. Mais il affirme en même temps les différences de degré, ce qu'exprime l'adverbe *quodammodo* dans la célèbre formule : *anima est quodammodo omnia* (Aristote et saint Thomas). Je n'affirme l'autre que selon ma relation à lui ; je ne lui attribue les propriétés de l'être que selon le degré d'être qui revient à cet autre, degré connu selon ma relation à lui. « Ce que nous découvrons en nous, nous l'étendons, au-dessus de nous par extension, au-dessous par restriction ».

Dès lors, s'il est bien vrai que l'individu minéral (appelons-le « atome ») n'a pas de connaissance, néanmoins « on doit affirmer qu'il y a dans l'atome quelque chose qui est à l'intelligence ce que l'être de l'atome est à l'être de l'esprit ». L'activité est saisie dans le moi par expérience immédiate de mes opérations : *mens intelligit se intelligere et naturam huius actus, et se velle et naturam huius actus.* C'est moyennant une restriction, et donc selon un degré déficient de participation analogique, que l'atome sera dit « actif » ; et pourtant ce sera au sens propre, et non par simple métaphore. Ainsi ma manière d'agir sur le monde extérieur en vertu de ma décision volontaire s'adaptera aux déterminations que mon intelligence aura saisies sous l'influence du monde extérieur ; en vertu de l'analogie, l'action (non libre) de l'atome sur son entourage sera une « réaction » et s'adaptera aux déterminations données préalablement à l'atome par le monde extérieur ; *mais*, en vertu de la dégradation, le système réception-réaction adaptée sera moins complexe et plus pauvre. Outre les déterminations venues

du dehors, les déterminations dues à l'agent lui-même auront un rôle dans l'action ; *mais*, en vertu de la dégradation, ces déterminations seront dues à la nature même de l'agent minéral, tandis que l'agent humain, outre les déterminations naturelles, apportera son autodétermination, l'exercice de sa liberté.

De même, les propriétés de l'être en tant qu'être, découvertes en moi, devront être attribuées aux degrés supérieurs éventuels (aux anges) et à l'Etre suprême, *mais* selon un mode supérieur. Si ce mode a été difficile à préciser en ce qui concernait les êtres infra-humains, ce sera encore plus difficile lorsque nous parlerons des anges et surtout de Dieu.

Pourtant le principe reste posé. Il y a une analogie qui court à travers toute la hiérarchie des êtres. « Dieu n'est que vie, intelligence, amour ; et pourtant il voit en lui-même, comme sa participation déficiente, l'être de l'atome. Serait-ce possible si l'atome était tout à fait hétérogène, tout à fait *alterius rationis* que la vie, l'intelligence et l'amour? Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et permet de lui échapper ».

Ainsi, grâce au principe d'analogie, notre connaissance de Dieu n'est pas purement négative.

Un changement de point de vue nous permettra d'énoncer un « principe d'homologie ». Le voici : « Dans un même être, les différentes perfections ontologiques sont toutes réalisées au même degré, ou avec le même coefficient ». Il est facile de voir le rapport qui existe entre l'analogie et l'homologie.

Le P. Scheuer emploie constamment ces deux principes. Après la preuve de l'existence de Dieu, la description métaphysique de l'essence divine, avec l'énumération et la définition précise des attributs divins, résultera de cette méthode parfaitement simple et logique.

Conclusion. — La métaphysique du P. Scheuer est à la fois originale et traditionnelle. Elle met en lumière les principes essentiels du thomisme. Et elle est à la fois intérieure et rigoureuse.

Parce qu'elle est rigoureuse, elle n'a pas à se soucier d'être, comme on dit, « à la page ». Quand la page sera tournée, certaines intuitions fugitives [2] appartiendront au passé ; les principes nécessaires resteront.

Parce qu'elle est intérieure, la métaphysique du P. Scheuer est concrète et vivante. Et elle peut retrouver la présence de Dieu dans nos opérations d'intelligence et de volonté. La trace de Dieu est partout ; mais l'image de Dieu est dans l'homme.

G. Isaye, S. J.

---

2. Nous faisons allusion à une certaine forme d'existantialisme individualiste ou d'historicisme, dont l'encyclique *Humani generis* dit qu'elle est *brevi temporis spatio vigens* ; par contre, selon l'encyclique, les principes métaphysiques sont immuables.

Deux textes inédits du R. P. Pierre Scheuer, S. J.

I. Conscience humaine

L'objet de la psychologie est donné par le « moi ». Ce qui dit « moi » est appelé « esprit ». Ces deux notions sont convertibles. Le moi est la même chose que la conscience ou la présence d'un être à soi-même. La connaissance est incommunicable parce que l'être propre est incommunicable (un autre ne saurait avoir conscience pour moi et de moi) ; elle appartient en propre à celui qui la possède.

Le moi est la forme générale de l'identité active.

I. — LE MOI EN GENERAL.

Nous ne prouvons pas à priori la possibilité de la connaissance. Mais le fait est que j'affirme l'être en chacun de mes jugements. Or le mot « être » n'a un sens que parce que je peux dire « moi », et « moi » n'est pas une position statique toute passive, mais une activité. Une activité relie le principe à l'effet ; donc l'activité intérieure relie l'être à lui-même. C'est le fait de la connaissance, l'être se présentant à lui-même, l'être présent lui-même en lui-même. Donc la conscience est l'acte fondamental de la connaissance. On pourrait encore donner cette thèse autrement. Un être qui serait absolument dépourvu de conscience serait pour lui-même comme n'étant pas ; il ne serait que vis-à-vis des autres. En d'autres termes, il serait uniquement relatif sans aucun fond d'Absolu. Telle est la condition de la matière première en tant que telle, qui n'a aucun être à soi, qui ne l'a que par la forme et pour la forme. La matière première, d'elle-même, est le terme imperfection, la potentialité, et donc est totalement dépourvue de ce qui revient à l'être parce qu'être. Aussi la matière première qui n'est qu'un relatif, est-elle tout à fait dépourvue de conscience à n'importe quel degré.

Le moi est réalisé différemment d'après les différents degrés d'être : cela, conformément au principe d'analogie.

En Dieu, dans l'*Esse*, l'identité avec soi-même est absolue ; elle décroît dans les degrés inférieurs dans la proportion où l'acte se combine avec son opposé. Si l'identité n'est pas absolue, elle se combine avec son opposé, c'est-à-dire avec la distinction. Tout être qui n'est pas Dieu, est d'une certaine façon distinct de lui-même. On se rappellera que la division de l'être a été faite selon ce principe [1]. Ainsi l'ange en tant qu'*esse* est distinct de lui-même en tant qu'essence. L'être corporel en tant que forme est distinct de lui-même en tant que matière. Ces diversités se traduiront par les diversités correspondantes dans le mode de conscience.

II. — LE MOI HUMAIN.

Dans l'homme, l'identité avec soi-même n'est pas absolue, mais n'est autre chose que l'unité de la matière et de la forme. La conscience humaine sera donc la mise en acte ou l'exercice de cette unité-là. On y trouvera donc deux termes : elle sera composée comme son objet lui-même : c'est un être composé qui connaîtra sa composition et d'une manière composée.

---

1. Cfr *Notes de Métaphysique*, III, 1.

Il y a donc dans la conscience humaine un double terme en présence : c'est ce qu'on appellera le moi-sujet et le moi-objet. Ce double moi est une seule et même réalité présente à elle-même et dédoublée à ses yeux. Le Moi-*sujet,* c'est la forme en tant que telle. Dans cette dualité (moi = moi), elle est présente à elle-même, mais en face de l'autre terme avec lequel elle ne fait qu'un et qui est un élément matériel. Et c'est cet élément qui est le Moi-*objet.* — Donc le *moi-sujet* exprime la présence et l'activité de la *forme* et c'est lui qui est le principe d'activité de la conscience. Le *moi-objet* exprime la présence de l'élément matériel, il est le *terme* de l'activité de la conscience.

« Moi, je suis moi ». — Le premier moi est le moi-objet qui est identifié avec le moi-sujet par le moi-sujet.

III. — CONSEQUENCES.

De là découlent les points suivants :

1. — L'acte de conscience est impossible si l'élément matériel qui entre dans la constitution humaine n'est pas présent à la pensée, c'est-à-dire s'il n'y a pas un acte sensible, parce que le corps n'est présent à la pensée que par une activité corporelle.

2. — Il faut distinguer :

a) la conscience humaine propre à l'homme tout entier,

b) la pure conscience du soi.

La *première* a pour expression : « moi, je suis un homme », ou, tout ce qui là suppose : « Je vois » etc... Elle prend donc nécessairement *la forme judicative* à cause de la dualité de ses termes. Quand je dis « j'ai un corps affecté de la couleur blanche », c'est bien la sensation de blanc qui devient l'objet de la conscience, qui est perçue *comme m'appartenant,* mais ce n'est pas par le corps que cette perception a formellement lieu.

Tandis que la *seconde* (la pure conscience de soi) est celle qui convient à l'esprit humain en tant que tel. Elle est abstractive et n'est possible que si l'on écarte comme un « non-moi », tout ce qui n'est pas le moi-sujet. Elle est aussi négative quant à la forme : car elle consiste pour le moi-sujet à se saisir comme moi-sujet, donc par négation de tout ce qui est le moi-objet. Et par conséquent sa propre forme cesse d'être judicative; l'expression qui lui convient est *le simple mot « Moi ».*

3. — Ce moi-sujet peut être appelé vide d'une certaine façon; car enfin ce n'est plus que la forme de la conscience, l'« id quo »; mais ce qu'est le moi (sensible), l'« id quod », n'est pas présent. C'est la différence qu'il y a entre la conscience de l'esprit humain et la conscience angélique.

4. — Mais cette conscience vide n'est pourtant pas vide à la façon d'une matière première. Ce n'est pas totalement et exclusivement un « quo »; mais un « quod » y est déjà présent implicitement. L'erreur kantienne consiste à avoir méconnu cette vérité, c'est-à-dire que *le moi-sujet pourra, par sa propre activité, par voie analytique, se reproduire à ses yeux comme moi-objet.* Et ce moi-objet sera identique au moi-sujet parce qu'il sera la substance spirituelle elle-même. Ce ne sera plus le moi matériel par lequel on a débuté et que le moi-sujet a rejeté. Cette conscience explicite reprend *la forme judicative,* mais ses jugements sont analytiques, tandis que les premiers étaient synthétiques.

5. — Et ici un progrès est possible. De plus en plus les deux termes se rapprochent sans jamais se confondre. L'esprit tend à avoir la conscience intuitive de soi où il serait tout à la fois Sujet et Objet, en dehors de cette forme judicative ou discursive. Telle serait la conscience angélique : sa pleine réalisation est impossible. Cependant elle n'est pas tout à fait irréalisable, parce que l'esprit humain finit où commence l'ange; cette conscience intuitive où l'esprit se révèle à lui-même et est connu d'une façon positive (plus seulement par négation com-

me dans la conscience sous forme négative du commencement) est bien connue des métaphysiciens; dans le passage des opérations discursives de la raison et de la conscience à l'opération intuitive, consiste la *mystique « naturelle »*. Et dans la mesure où l'esprit par soi-même a déjà de soi-même une connaissance intuitive, tous les autres objets qu'il connaissait abstraitement en fonction de soi-même deviennent également termes d'intuition. Il n'y a pas lieu de développer ici ce point. Disons seulement que la mystique naturelle n'est pas une fiction vaine; elle diffère de la mystique surnaturelle parce que la première a pour principe l'intuition de l'esprit, la seconde, l'intuition de Dieu ou d'un effet divin dans l'esprit.

6. — Dans le moi, se fait *la rencontre du réel et de l'idéal*. Le réel c'est l'être en soi; l'idéal, l'être tel qu'il doit être conformément aux exigences de la pensée ou l'être en tant qu'intelligible. Donc, pris dans les deux sens, l'être est identique à lui-même; c'est ce qu'énonce le principe d'identité dont les deux termes sont le réel et l'intelligible. Or le moi est précisément l'identité active : c'est le point où le réel rencontre l'idéal; c'est un réel qui se pense lui-même; c'est un fait ou un réel qui est une idée; c'est l'être présent à lui-même; en tant qu'être, c'est le réel; en tant que l'être présent à lui-même, c'est l'intelligible.

Toute certitude n'est que la participation de la première certitude par laquelle un « moi » est certain d'être « moi ». Aucune identification du réel et de l'intelligible, c'est-à-dire aucune pensée, ne pourrait avoir lieu si la première identité concrète n'était posée. En effet si l'identité du réel et de l'intelligible était tout entière à faire, si déjà elle n'existait, elle ne saurait avoir lieu. Si on la fait, c'est-à-dire si on la pense, c'est qu'elle doit être faite; et de quel droit affirmerait-on qu'elle doit être faite, si par essence l'être n'était de la pensée, si dès le commencement, au centre le plus reculé où le mot « être » reçoit un sens, déjà il n'apparaissait comme l'identité du réel et de l'intelligible. En somme le mot « être », l'être qui se révèle à nous n'est pas une pensée abstraite, un concept vide, c'est le concret, et ce concret est l'identité de deux termes : réel et idéal. Aussi n'avons-nous pas d'autre preuve à apporter de notre principe fondamental, sinon de dire qu'il y a un fait qui se pense lui-même; que ce fait, c'est « moi »; que quand j'applique le mot « être », je ne fais que transposer cette appréhension à d'autres choses; qu'enfin si l'être n'est pas conçu par homologie avec la présence du moi au moi, il n'a plus aucun contenu, aucun sens, et n'est plus qu'un assemblage de lettres.

Il y a donc une première nécessité, celle qu'un fait soit une pensée, et comme l'être n'a de sens que par analogie avec cette nécessité concrète en nous, il s'ensuit que tout ce qui est doit être réductible à la pensée, c'est-à-dire identique à l'idée : c'est ce qu'énonce d'une manière universelle le principe d'identité (le premier principe abstrait).

Ainsi la connaissance humaine n'est pas un système de vérités abstraites qui se déroulent devant l'esprit, qui ne sont qu'un objet devant le sujet et extérieures à un sujet, mais elle est un ensemble dont le sujet lui-même fait partie; notre existence fait partie de l'ensemble des choses, et c'est en tant que cet ensemble prend la forme du sujet conscient que nous disons que cet ensemble devient connu.

IV. — UNE PARENTHESE : OBJECTION ET REPONSES.

On dira peut-être que la métaphysique conçue de la sorte devient de l'empirisme *parce que* notre moi est un fait contingent, et que, le principe étant un contingent, toute nécessité disparaît.

Première réponse. — La métaphysique ne saurait être, comme on le demande, un système de vérités absolument indépendant de l'existence du sujet qui le possède.

Une pareille métaphysique serait un pur idéalisme. Illusion qui juxtapose les contraires, les additionne au lieu de les concilier. La vérité n'est ni dans l'Idéalisme seul, ni dans le Réalisme, mais dans la conciliation des deux : il faut que la connaissance du fait empirique soit identiquement celle de l'ordre nécessaire, et inversement il faut qu'un cas concret soit en même temps une idée, conciliation qui n'existe que dans le moi et qui n'est possible qu'en établissant le moi comme principe concret de toute connaissance. C'est ainsi que la connaissance humaine ressemble à la connaissance divine. La connaissance de Dieu est empiriste au sens le plus radical du mot; elle est contenue tout entière dans l'appréhension du fait de l'existence divine. Elle est absolument idéaliste, parce qu'elle est l'intuition de l'idée première et de la suprême nécessité. Dieu est le fait qui est identiquement l'idée; et aucune connaissance à aucun degré, n'est possible que pour autant que cette synthèse soit reproduite.

La séparation de l'ordre idéal et de l'ordre réel constitue l'erreur kantienne : elle détruit radicalement le concept même de « connaissance ».

La connaissance n'est pas un objet devant un sujet, objet nécessaire devant un sujet contingent, mais elle est l'acte commun du connaissant et du connu. Elle est synthèse active, vivante, concrète, de l'objet et du sujet.

Seconde réponse. — Il conviendrait de définir tout d'abord le mot « nécessaire ».

Que veulent dire ces mots « l'être en soi est nécessaire » ? Le mot « nécessaire » signifie un rapport. Quand je dis « il est nécessaire que la somme des trois angles d'un triangle égale deux droits », je veux dire que cette somme doit être conforme à ma démonstration, c'est-à-dire que la somme réelle des angles donnés égale cette somme en tant que pensée. Et de nouveau ma démonstration elle-même est nécessaire parce que la proposition qui en est le conséquent (le « quod », ce que je pense) doit être conforme à des principes antérieurs, c'est-à-dire la somme même doit être conforme aux exigences de la pensée. Et ainsi, si l'on remonte jusqu'au point où l'on ne sait plus reculer, pourquoi dira-t-on qu'il est nécessaire? Parce qu'il est le premier et qu'il n'y a rien en dehors de lui et par lui. Donc le mot « nécessaire » ne convient pas à l'objet en soi ni au sujet en soi : il convient au rapport des deux.

Et pourquoi ce rapport des deux est-il nécessaire?

Parce qu'il est le commencement, et parce que, si on le supprime, il n'y a plus aucune pensée, c'est-à-dire aucun rapport d'un objet à un sujet. Ce rapport se pose lui-même.

Notre métaphysique traite de l'être en tant que nécessaire; car toutes les propositions qu'elle édifie, sans en excepter aucune, sont des modalités de la nécessité. Elles sont toutes prouvées par la considération qu'à penser autrement, on ne pense pas la synthèse de l'objet et du sujet, du réel et de l'intelligible, c'est-à-dire qu'on ne pense pas le nécessaire.

Telle est la différence qu'il y a entre la métaphysique et la connaissance empirique ou physique. C'est que dans cette dernière on a bien un rapport de l'être à la pensée, mais ce rapport lui-même n'est pas connu; elle est donc une pensée qui pense quelque chose, mais qui ne se pense pas elle-même; et elle porte sur un fait qui est bien ramené à la pensée, mais qui n'est pas saisi en tant que ramené à la pensée.

Quand on dit que la métaphysique a pour objet l'être en tant que nécessaire, le sens n'est pas qu'elle se porte sur une classe spéciale d'objets qui sont nécessaires, à l'exclusion d'autres objets qui seraient contingents (tout ce que est, est objet de la métaphysique); qu'elle connaît ou qu'elle démontre des possibilités intrinsèques; mais seulement qu'elle connaît sous forme de nécessité, de nécessaire, c'est-à-dire en ramenant au principe qu'est la nécessité.

Le mot « contingent » lui-même ne signifie pas une propriété que les choses ont en elles-mêmes, indépendamment de la pensée, il veut dire simplement que

si eux sont impossibles sans la pensée (en tant que tels, ils sont du nécessaire) pourtant, la pensée est possible sans eux. Si la pensée disparaissait, ces êtres-là disparaîtraient aussi, mais l'inverse n'est pas nécessaire. La pensée postule l'identité entre l'être et l'intelligible; elle est donc impossible si on n'a pas l'être adéquat à l'intelligible, qui est Dieu. Cet être-là lui suffit; tandis qu'elle reste parfaitement possible si disparaissaient les êtres inadéquats à l'intelligible. Pour cela, *Dieu seul est nécessaire en soi* parce que son affirmation est impliquée dans l'identité fondamentale, dans celle du nécessaire : si l'Intelligible parfait n'était pas réel, on ne pourrait pas dire que le réel est intelligible. *Les êtres autres que Dieu sont dits contingents* parce que leur affirmation n'est pas impliquée dans celle du premier principe ou du nécessaire.

V. — AUTRES CONSEQUENCES.

Le moi est le centre de référence aussi bien pour les vérités d'ordre empirique pour pour les vérités d'ordre idéal.

J'affirme les existences concrètes, d'abord celle de mon corps parce qu'elle est contenue dans la conscience que j'ai de moi-même, et celle des autres corps parce qu'ils sont impliqués dans la conscience de mon corps.

En un mot, tout l'univers est réel pour moi, parce qu'il est un tout, et que dans ce tout, mon corps est une partie et que je coïncide par mon corps avec une partie de ce tout. Que je laisse surgir un doute dans mon esprit sur l'existence réelle de mon corps, le doute s'étend à l'instant sur l'existence réelle du cosmos (acosmisme). Ce doute sur la réalité de mon corps personnel est possible, parce que, bien que compris dans l'objet de la conscience, il n'appartient pas à la forme même de l'homme; bien qu'intérieur à l'acte de conscience, il reste toujours extérieur; il n'est pas l'esprit, mais ce qui a l'être par l'esprit, de sorte que l'entendement peut opérer une dissociation, tandis qu'il ne saurait le faire pour le moi formel.

De même pour le temps, le moi fournit le point de repère : le présent, c'est mon existence; exister et exister à l'instant présent, c'est une tautologie. Est présent également tout ce qui est l'objet de ma sensation présente, le passé et le futur n'ont de sens que par rapport au présent qui est « mon présent »...

Voilà pour *l'ordre empirique.*

De même pour *l'ordre idéal,* pour les vérités nécessaires; elles sont affirmées par moi parce qu'elles sont « *ma* pensée », sans que pourtant elles cessent d'être *la* pensée ou la vérité *en soi* pour les raisons que nous avons données en commençant.

Ainsi tout être est comme un centre relativement premier; c'est ce qui fait sa ressemblance avec Dieu. Du centre qu'il constitue, tout être saisit l'absolu des choses, mais d'un centre qui n'est pas le centre absolu, d'un centre relatif. Tout être saisit donc, entre en communion avec l'absolu des choses relativement. Cette relativité diffère d'après la composition d'Acte et de Puissance.

Nous découvrons dans tout être, dans sa connaissance et son amour, une synthèse d'absolu et de relatif. Le relatif est exigé parce qu'autrement cet être serait Dieu; et l'absolu est nécessaire, c'est-à-dire que tout être est le centre ultime de sa propre activité, parce qu'autrement, il ne serait plus que relatif, il ne serait que matière première, il cesserait d'être « ens actu », toutes conséquences rejetées par le principe d'homologie.

La thèse que nous venons d'exposer est celle qui fait le point de vue de la Monadologie de Leibniz. Toute monade est la représentation du monde entier... L'erreur qui accompagne cette vérité vient de la méconnaissance de la dualité « acte et puissance », « matière et forme ». Les monades de Leibniz sont des formes simples. D'après nous, les monades, c'est-à-dire les substances particulières, ne contiennent l'être que dans la mesure où elles participent à l'acte, donc en

acte pour autant qu'elles sont en elles-mêmes « ens actu », et en puissance, et en puissance seulement, dans la mesure où elles sont « ens in potentia ».

VI. — ONTOLOGIE DE L'AME HUMAINE.

L'ontologie de l'âme humaine ne doit pas nous arrêter longtemps. Les différentes thèses de la psychologie rationnelle ont déjà été rencontrées et elles sont purement analytiques.

Il faut affirmer de l'âme tout ce qui convient à la forme comme telle parce qu'elle est une forme subsistante « habens esse ratione sui ». Il faut rejeter d'elle tout ce qui convient au composé de matière et de forme, car elle n'est pas ce composé, elle n'est pas une synthèse d'opposés. Enfin, comme elle est une forme dans la matière, « habens unum esse cum corpore », il faut déterminer ses prédicats d'après cette condition spéciale.

L'ontologie de l'âme humaine a pour but propre de déterminer analytiquement ses propriétés en tenant compte de cette double note : « forme subsistante », « unum quid cum corpore ».

Ne rien attribuer qui serait négation de l'esprit, ne rien attribuer qui méconnaîtrait l'union avec le corps.

Cela revient pour ainsi dire à tracer deux limites : l'une au delà de laquelle commence le pur esprit, l'autre en deçà de laquelle commence le corps comme tel avec sa forme matérielle. Le domaine de l'âme est entre ces deux limites.

Parcourons rapidement les différentes *thèses classiques*.

Les deux thèses fondamentales que *l'âme est forme du corps* et qu'*elle est esprit* ne doivent pas être déduites; elles forment le principe même de notre système.

A. — *L'âme rationnelle est identiquement l'âme végétative et sensitive.*

Ce point a été démontré plus haut. D'ailleurs, si l'âme s'unissait à un corps déjà informé, les deux termes de l'union ne seraient pas deux éléments opposés et définis par leur opposition. Les deux termes ne peuvent être que l'acte et ce qui de soi est entièrement opposé à l'acte.

B. — *L'âme est créée par Dieu* au moment de son information dans le corps.

Elle est créée parce qu'esprit; elle n'est aucunement produite par des agents naturels parce qu'esprit.

Elle est créée quand un corps est disposé à la recevoir, donc quand elle est exigée par la matière « proxime disposita », parce qu'il y a un « unum esse » avec l'homme : il faut que son origine coïncide avec celle même de l'homme. Si Dieu la créait antérieurement à son union avec le corps, il lui donnerait une origine convenant au pur esprit. Bien qu'esprit, l'âme est pour le corps, et donc elle n'a de titre à être que pour autant qu'un corps est prêt à la recevoir.

C. — *L'âme est immortelle.*

Autrement elle ne serait pas esprit. Elle n'aurait pas d'*esse ratione sui*. Dans l'état de séparation, elle ne doit pas disparaître avec le corps bien qu'elle soit pour l'homme; parce qu'une fois qu'elle existe, elle a en elle-même le principe ontologique et la finalité qui demandent la survivance, quoiqu'elle n'ait pas la perfection et la finalité qui rendent possible une origine indépendante du corps.

D. — *L'objet adéquat de sa connaissance est l'être.*

Autrement, son objet serait déterminé, elle serait un composé d'acte et de puissance.

Et *l'objet propre est l'essence des choses matérielles*, parce qu'étant forme du corps, sa connaissance doit être celle de l'homme, celle donc à laquelle, à sa ma-

nière, peut participer le corps. — Qu'elle pense l'être, cela est dû à la perfection de sa forme spirituelle; que l'être soit pour elle déterminé par le sensible, cela tient à sa condition de forme du corps.

Qu'elle puisse s'élever au dessus de l'objet propre et connaître Dieu même, cela tient à sa perfection de forme spirituelle; qu'elle ne puisse se représenter ses objets supra-sensibles sous forme propre et intuitive, et qu'elle n'y arrive que d'une façon abstractive et négative, cela tient à sa condition de forme du corps.

Qu'elle puisse se connaître elle-même et dire « moi », être un premier principe concret de connaissance abstraite, cela tient à sa perfection ontologique. Mais que cette conscience ne soit pas toujours actuelle, que, dans sa conscience, elle se représente comme opposée à elle-même, comme extérieure à elle-même, et qu'elle ne connaisse ses propriétés que par négation de formes sensibles, ou, en d'autres termes, qu'elle soit tout d'abord un phénomène à ses yeux et n'arrive à la vérité absolue sur elle-même que par voie de négation, cela tient à sa condition de forme du corps.

Ainsi de suite; ... tous ces points ont été parcourus et définis; ... toute notre doctrine ne fut que l'application de la règle de l'identité de l'être avec soi-même : esprit et forme du corps.

L'âme n'a pas d'idées innées, sinon elle serait entièrement indépendante, quant à l'exercice de sa pensée, de la sensibilité; elle serait un pur esprit. *Elle doit acquérir ses idées,* passer de la puissance à l'acte, parce qu'elle est forme du corps.

Elle a donc besoin de la sensibilité, et elle en dépend pour l'acquisition et l'exercice de ses idées. Et pourtant, *elle n'est pas passive* par rapport à la sensibilité, sinon elle ne serait plus forme spirituelle.

Il y a en elle l'intellect agent, formule de conciliation, parce qu'il exprime ce qui est exigé simultanément par les deux notes de la définition de l'âme : toute notre doctrine n'est qu'une théorie de l'intellect agent.

Toujours le même procédé pour les autres thèses de la connaissance humaine. On déduira qu'elle est judicative, ratiocinative, etc...

E. — *L'âme est douée de volonté* (appétit du bien rationnel).

Parce qu'elle est esprit. Pour la même raison, *elle est libre,* parce que la liberté est pure activité, sans mélange de passivité. Si l'âme n'était pas libre, elle serait synthèse d'opposés, elle serait corps.

Mais l'exercice de la liberté n'est possible que sous les conditions qui dépendent du corps; l'âme agissant, tout l'homme doit agir; il faut donc que l'acte libre de l'âme soit aussi, à sa manière, un acte de l'appétit sensible; si donc l'appétit sensible pour une raison quelconque est tout à fait incapable de mouvement correspondant à un choix de la volonté, celui-ci devient impossible [2]... etc.

F. — (Passages extraits du fragment intitulé *Volonté humaine*) — *L'intelligence et la volonté ont une antériorité relative l'une par rapport à l'autre.*

Il faut une appréhension de l'intelligence pour qu'une matière soit offerte à la volonté : *ignoti nulla cupido.* Mais la volonté peut aiguiller l'intelligence dans tel ou tel autre sens.

Ainsi on sera théiste ou panthéiste, matérialiste ou spiritualiste, parce que la

---

2. Nous pourrions comparer cette thèse du P. Scheuer à la thèse de la « dépendance extrinsèque » : si la connaissance sensible était tout à fait incapable de s'exercer, l'intelligence ne pourrait pas affirmer l'être. Nous pourrions même généraliser la thèse : une décision libre ne peut pas avoir *pour objet* une violation des lois physiques (sauf la décision de prier pour obtenir un miracle; mais alors c'est la décision divine qui exauce la prière humaine et qui fait le miracle). Tout ceci laisse intacte la thèse de la liberté humaine : *l'exercice* de la liberté, pris en lui-même, transcende les lois physiques. (G. I.)

volonté a imposé son choix; et elle l'impose parce que l'une ou l'autre doctrine est conforme au mode d'amour que la volonté a choisi préalablement. La condition pour arriver à la pleine vérité consiste moins dans l'excellence des facultés appréhensives que dans la volonté droite, *qui décide d'aimer d'après ce qui est, et non pas de juger ce qui est d'après un amour accepté préalablement.*

Tel est bien l'enseignement de l'expérience. Sur tous les grands sujets moraux, sociaux, philosophiques, etc... qui intéressent immédiatement l'être même et la destinée de l'homme, les avis sont partagés. La vérité est presque toujours très simple et à portée immédiate; il suffit de vouloir remonter aux principes dont elle découle. Mais on remontera ou on ne remontera pas à ces principes, on s'arrêtera à mi-chemin, on sera logique avec intransigeance ou avec conciliation, d'après le désir qu'on a que telle doctrine soit vraie plutôt que telle autre. Les discussions sont donc plutôt stériles, car l'homme juge en fonction de ses habitudes, de ses intérêts, de ses goûts, du courage plus ou moins grand dont il a conscience au fond de lui-même, éléments dont aucun n'est du domaine de la discussion. L'éducation intellectuelle comprend évidemment la formation logique, l'acquisition des méthodes fondées sur l'objet propre des sciences; mais elle doit tout d'abord comprendre l'éducation morale, qui apprendra la droiture et la probité, et qui donnera ensuite le courage de voir ce qui est, quelques sacrifices que puisse ensuite demander l'acquisition de cette connaissance.

II. Dieu

Il y a deux questions à poser :
1) pourquoi *l'affirmation* de l'existence de Dieu est-elle nécessaire?
2) en quoi consiste *notre* connaissance de Dieu?

I

Nous posons la question : « pourquoi l'affirmation de l'existence divine est-elle nécessaire » et non pas « pourquoi l'existence divine est-elle nécessaire »? Cette question impliquerait l'argument ontologique et serait aussi extravagante que la question suivante : « pourquoi Dieu est-il *ipsum esse*? » Nous rejetons l'argument ontologique sous toutes ses formes. C'est un procédé analytique qui va du même au même; donc, un jugement qui n'en est pas un. D'ailleurs les raisons pour lesquelles nous le rejetons ont déjà été exposées en différents endroits, à l'endroit surtout où nous avons expliqué le sens du mot « esse ». Connaître que Dieu est nécessaire, c'est savoir qu'il est et qu'il n'y a rien d'antérieur à lui. La question revient donc à savoir pourquoi nous affirmons qu'il y a quelque chose de premier et que ce premier est *ipsum esse.*

Réponse : En vertu du principe d'identité en tant que principe synthétique. Ce principe affirme l'adéquation de l'être et de l'intelligible. Il n'y aurait pas d'adéquation si les deux termes n'étaient pas égaux, s'il y avait moins d'être que d'intelligible, et si l'intelligible dépassait l'être. Ce serait le cas si le réel était fini, si tout ce qui est était composé de puissance et d'acte. De pareils objets, finis, potentiels, ont de l'intelligible dans la mesure de leur acte, ne sont que partiellement et incomplètement adéquats à l'intelligible, mais ne sont pas l'intelligible. Donc l'intelligible, ou, si vous voulez, ce qui dans l'intelligible dépasserait le réel, serait en soi du néant; l'intelligible serait le non-être. — L'affirmation de Dieu est donc impliquée dans ce qui est le principe même de la pensée. Penser, c'est affirmer Dieu. Dire qu'il ne faut pas s'élever du fini à l'infini, c'est dire qu'il ne faut pas penser.

Nous n'affirmons pas qu'une pensée soit nécessaire, ni surtout que la nôtre soit nécessaire, affirmations absurdes l'une et l'autre. La première, qui consiste

à dire que la pensée est nécessaire, reviendrait à l'argument ontologique; et la deuxième implique en outre l'affirmation à priori que notre pensée serait la pensée divine.

Mais notre affirmation porte sur ces termes-ci : la pensée en soi est identiquement affirmation du divin. *Si* donc une pensée est exercée, Dieu est affirmé comme objectivement existant et nécessaire; et cette affirmation est vraie infailliblement et ne demande aucune autre preuve en dehors d'elle-même, parce que si elle était fausse, fausse serait également l'identité de l'être et de l'intelligible, et par conséquent la pensée, *qu'on suppose existante et s'exerçant,* et qui par essence est cette affirmation, ne serait plus la pensée. Supposez que ma pensée puisse un instant douter de l'existence de Dieu, elle se demanderait si elle est vraiment affirmation d'une pareille identité. Or, *même en doutant,* elle reste une pareille affirmation. Ce serait donc de la contradiction introduite dans la pensée.

Résumons. Pourquoi affirme-t-on Dieu? Est-ce par intuition? Non. Est-ce à la suite d'un processus analytique? Non. Est-ce conséquemment à quelque raisonnement? Pas davantage. C'est en raisonnant que nous parvenons à nous rendre compte de ce qu'est la pensée et que nous nous prouvons que Dieu est l'affirmation toujours présente; mais ce n'est pas à la suite d'un raisonnement que cette affirmation commence en nous [3]. Et partant, sans « principe », sans intuition, sans argument ontologique, nous affirmons Dieu de la seule façon dont il peut être affirmé. N'ayant pas de principe, Dieu ne saurait être affirmé en vertu d'un principe distinct de lui. L'être est parce qu'il est l'être; et la seule raison d'affirmer l'être, c'est donc qu'il est l'être. Et c'est bien ainsi que d'après l'explication précédente, nous affirmons Dieu. Dieu existe, Dieu est, parce qu'il est l'intelligible, parce qu'il est l'être.

Cette doctrine est d'ailleurs parfaitement conforme au principe d'analogie. Les caractères de l'être en soi se retrouvent à tous les degrés d'après le coefficient de ce degré. Or, quel est le propre de l'affirmation de Dieu? En d'autres mots, comment existe-t-elle en Dieu? Sous la forme parfaite. Dieu se connaît comme être parce qu'il est être. Dieu est l'union parfaite de l'être et de la pensée. Il ne se démontre pas, il ne se prouve pas à lui-même. Il est de l'essence même de ce qui est premier et parfait d'être affirmé parce qu'il est premier et par fait. Un être est affirmé à cause de ce qui fait qu'il est affirmable. Par conséquent, partout où l'affirmation de Dieu est répétée, elle devra garder ce caractère; mais il faudra le concilier avec le caractère opposé, proportionné au degré ontologique de l'intelligence qui affirme. Si donc l'affirmation de Dieu, caractérisée comme nous venons de le faire, peut être appelée affirmation à priori, parce qu'elle ne s'appuie pas sur un principe différent de Dieu, qui lui serait postérieur, on doit dire *dans ce sens* que l'affirmation de Dieu absolument à priori n'existe que dans la pensée divine, et que, dans toute pensée créée, elle se combine avec le caractère opposé : elle est tout à la fois à priori et à posteriori.

---

3. Rappelons ce que nous avons dit dans notre article *Une Métaphysique « intérieure » et rigoureuse,* p. 25. — Pour que je puisse affirmer en propres termes, *in actu signato,* que Dieu existe, je dois faire un raisonnement : en cela, ma connaissance de Dieu est une participation *déficiente* de la Pensée qui se pense. Le P. Scheuer lui-même va le dire dans sa seconde partie. Mais *in actu exercito,* l'affirmation de l'existence de Dieu, plus précisément, le concours divin à mon opération judicative, la motion radicale exercée sur mon intelligence par la Fin dernière, par la Cause première, est en moi le premier moteur de ma première action intellectuelle (considérée selon sa réalité), de ma première affirmation, que celle-ci ait pour objet du blanc, du rouge, ou du chaud. (G. I.)

II

Nous voici arrivés de la sorte à la seconde de nos deux questions : le mode propre que l'affirmation de Dieu prend dans l'intelligence créée en général et dans l'intelligence humaine en particulier. Dans cette dernière, il y a deux degrés d'imperfection : le premier qui lui est commun avec l'intelligence angélique et qui dérive de la composition d'essence et d'*esse*, le second qui est le propre de l'intelligence humaine, et qui dérive de la composition de matière et de forme.

L'affirmation de Dieu *dans l'esprit créé* diffère de celle par laquelle Dieu s'affirme lui-même, parce que celle-ci est l'affirmation de ce qui est premier par ce qui est premier, et que celle-là est l'affirmation de ce qui est premier par un principe subjectif qui n'est pas premier. Nous avons exposé comment le « moi » dans chaque intelligence est le premier principe concret. Donc Dieu connu par Dieu, c'est le moi divin affirmé par le moi divin; tandis que Dieu connu par nous, c'est le moi divin affirmé par un moi créé. En Dieu, l'objet affirmé (Dieu lui-même) est identique avec le principe de l'affirmation, il lui est intérieur; tandis que dans la créature, l'objet affirmé n'est pas identique au principe d'affirmation et lui reste extérieur. En sorte que Dieu affirme Dieu en s'affirmant lui-même; tandis que le moi créé n'affirme plus Dieu tout simplement en s'affirmant soi-même, mais en sortant de soi-même et en s'élevant au-dessus de soi-même. On retrouve ici la même raison pour laquelle nous avons démontré que dans le moi créé il y avait dualité de sujet et d'objet.

Dans l'ange, dans la substance purement intellectuelle, l'élévation est immédiate; *dans l'intelligence humaine,* l'élévation a deux degrés : il faut d'abord que le moi se connaisse comme moi, ensuite qu'il se transcende. On a saisi que l'identité du réel et de l'intelligible est l'essence même de la pensée, l'essence du « moi ». Cette appréhension est le point de départ pour l'ange, mais pour l'homme elle est un point d'arrivée. Saint Augustin a une formule heureuse, qui résume notre doctrine : *« Ab exterioribus ad interiora, per interiora ad superiora »*. Cette formule exprime les trois degrés d'être, qui sont donnés indivisément. Le moi humain est d'abord extérieur à lui-même; comme « moi-objet », c'est le corps avec ses relations : le moi s'identifie avec l'élément matériel. Second moment : il rentre en lui-même, et se connaît comme tel, comme moi. Troisième moment : en se connaissant, il saisit du coup la nécessaire identité du réel et de l'intelligible, parce qu'il est lui-même une pareille affirmation, et il se transcende. Ainsi deux étapes pour l'homme : « ab exterioribus ad interiora; per interiora ad superiora ». Pour l'ange, on n'a que la seconde. La différence entre la connaissance angélique et la connaissance humaine par rapport à Dieu, est proportionnée à celle qu'il y a entre leur « moi ». La connaissance de l'esprit humain est négative et abstractive dans la mesure où la connaissance du moi-sujet reste négative et abstractive; et chez l'ange, elle a le caractère opposé dans la mesure où la connaissance du moi-sujet est positive et intuitive; sans que pourtant ni l'une ni l'autre ne parvienne à saisir Dieu en soi, qui reste extérieur, à l'un et à l'autre.

La connaissance de Dieu par un être fini est d'autant plus parfaite que le principe subjectif d'affirmation est plus parfait : *elle garde pourtant toujours l'imperfection propre de la connaissance créée.* La voici. Dieu est affirmé à cause de l'adéquation nécessaire entre l'être et la pensée; or, cette adéquation n'est ni réalisée ni réalisable dans l'intelligence créée, parce que tout ce qu'elle atteint directement est du fini, donc de l'inadéquat. *Dieu est donc, pour l'intelligence créée, ce qui est requis* pour qu'on ait l'adéquation, *pour combler le manque d'intelligibilité propre au fini.* La connaissance de Dieu est donc identiquement la connaissance de l'inadéquation du fini au réel; c'est donc une *connaissan-*

ce négative. Dieu est connu comme ce qui est au-delà du connu, comme ce qui reste à connaître, comme l'objet de l'affirmation suprême, le premier principe de tout être et de toute pensée, mais qui reste pourtant au-delà de ce qui pour nous est le principe de la pensée. *Dieu est absolument transcendant.*

On doit donc dire qu'on ne connaît pas Dieu, qu'il est l'Ineffable, l'Inconnu et l'Inconnaissable. Il n'est pas présent à la connaissance d'une manière positive; il reste en dehors de ce qui est notre objet, mais il est défini par ce défaut même de connaissance. Nous connaissons Dieu par la place qui en nous reste vide, par notre mouvement vers l'intelligible, qui, ne trouvant que le fini, porte presque tout entier à faux, enfin, comme terme de toutes nos activités, bien que celles-ci ne le rencontrent pas. — Cette doctrine est commune à tous les docteurs catholiques, aux Pères de l'Eglise, et aux docteurs scolastiques : Dieu est nuit et ténèbres, mais ces ténèbres sont la lumière de notre intelligence.

La doctrine de la connaissance négative de Dieu concilie ce qui est exigé à la fois par la nature de l'intelligence en général et le mode de notre intelligence en particulier : elle satisfait tout à la fois au principe d'analogie et au principe d'homologie. Toute intelligence connaît l'être, et l'être c'est Dieu; et toute intelligence ne connaît qu'elle-même, et le reste en tant qu'il devient un avec elle, donc elle ne connaît pas Dieu, infiniment supérieur à l'être créé.

Les différentes thèses de la théodicée traditionnelle ne sont que le développement analytique de la notion de l'*esse* ou acte pur. Le concept d'être et des modes qui sont convertibles avec lui conviennent à tous les êtres, à chacun d'après son degré. La théodicée revient donc à parcourir les différents concepts ontologiques et à les transférer à Dieu après les avoir dépouillés de tout élément de potentialité. Il est donc clair que Dieu est un et absolument simple, qu'il est l'Intelligence et la Volonté, la Pensée qui se pense elle-même et l'Amour qui s'aime lui-même, source de tout l'être créé, créateur absolument libre, Fin dernière, etc...

CONCLUSION : La théodicée, et d'une manière générale la métaphysique, se développe analytiquement une fois qu'on possède le principe d'identité de l'être et de la pensée. Nous avons dit qu'on n'en saurait douter et pourquoi : la négation en est impensable. Mais il n'en est pas moins vrai que cette affirmation suprême reste infiniment mystérieuse. En somme, elle constitue l'essence même de l'être créé, et pour la pénétrer, pour percevoir ce qu'elle est dans son fond, c'est notre être lui-même que nous devrions pénétrer et saisir tel qu'il est absolument. Cela, nous ne le pouvons, car nous restons, comme nous l'avons dit, extérieurs à nous-mêmes.

Notre être est une participation de Dieu, Dieu lui-même, qui d'une certaine façon se prolonge et se continue en dehors de lui; notre intelligence est un rayon de l'esprit divin, et notre affirmation de Dieu et de l'être est, d'une certaine façon ineffable, l'affirmation de Dieu lui-même, dans sa créature et par elle. Il est certain que Dieu est présent dans toutes les créatures, à chacune d'après son mode d'être, et qu'il est en quelque sorte l'acte et la perfection de chacune d'elles, ce par quoi tout être existe, par quoi le vivant vit et l'intelligent intellige. C'est donc Dieu lui-même, présent au fond de l'intelligence, selon la nature de l'intelligence, donc comme intelligible, qui nous meut et est le moyen terme entre l'être et la pensée.

Nous ne saurions aller plus loin, et cette présence nous ne saurions ni l'apercevoir ni la comprendre, car Dieu est présent en nous, non pas comme la chose qui est vue mais plutôt comme le principe voyant; il est en nous, mais du côté de l'œil; et l'œil de l'âme est bien ce qui voit, mais il ne saurait se voir lui-même. Aussi, nous-mêmes, nous sommes un mystère à nos yeux, car nous sommes une participation divine, et pour connaître ce qui est la participation, il faudrait connaître également le principe auquel on participe. Et, comme notre être, notre

intelligence et notre volonté sont d'impénétrables mystères. Notre intelligence est notre lumière, et c'est elle qui, comme le soleil, éclaire le monde sensible; mais pour elle-même, elle n'est que nuit et ténèbres.

C'est par la négation de toutes les formes de la pensée et de toutes les formes d'être que les métaphysiciens de tout temps ont achevé leur philosophie. Tout ce que disent les sages et tout ce qu'admire l'entendement grossier ne valait pas la peine d'être dit; *la parole* est à la vérité absolue comme l'être que nous sommes est à l'être infini. Il y a donc une profonde illusion à s'imaginer que la métaphysique apporte une lumière sur l'impénétrable mystère de l'être. Cette illusion constitue l'idolâtrie de la pensée humaine et se trouve au fond de l'erreur monstrueuse et impie du panthéisme. Mais on entre dans la véritable sagesse lorsqu'on cesse de parler; on commence à comprendre lorsqu'on renonce à comprendre. Nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne : il est celui qu'on nomme par *le silence* : et la dernière parole, la seule qui ait un sens avant de passer pour toujours le seuil de la connaissance obscure, est celle-ci : le simple cri dans lequel l'être créé concentre tout ce qu'il a d'activité et d'amour : « mon Dieu » ! Ce n'est pas un jugement, ce n'est pas une connaissance, c'est tout cela et plus que cela : c'est le geste suprême de l'être créé qui ferme les yeux, s'oublie lui-même et se laisse choir dans l'abîme [4].

Pierre SCHEUER, S. J. (†)

---

4. Tout ce que dit ici le P. Scheuer sur le caractère négatif, « silencieux », de notre connaissance de Dieu doit être interprété en fonction d'autres textes. Voir la fin de notre article *Une métaphysique « intérieure » et pourtant rigoureuse.* Le P. Scheuer marque ici la supériorité de la *via negationis* sur la *via causalitatis;* mais il sait, et il le dit ailleurs, que la *via eminentiae* dépasse la *via negationis*; il admet donc quelque chose de positif dans notre connaissance du Dieu transcendant. Ceci ressort de deux séries de textes.

D'une part, le P. Scheuer pose Dieu et comme Bien suprême recherché dans chaque volition, et comme Vrai suprême recherché dans chaque affirmation. Voilà deux prédicats différenciés entre eux par du positif, et cependant valables tous deux pour l'en-soi même de Dieu, car notre intelligence et notre volonté cherchent toutes deux l'être en tant qu'être, l'en soi de leur objet.

D'autre part, le P. Scheuer développe une théorie de l'analogie, fondamentale dans son ontologie. Les perfections de l'être comme tel, identité ou unité, activité, intelligibilité, bonté, sont valables de tout être. Ceci est impliqué par l'objectivité même de notre connaissance intellectuelle. Ces perfections que nous découvrons dans notre moi, nous les étendons aux autres êtres « au-dessus de nous par extension, au-dessous par restriction ». Le mot *extension* traduit le mot *eminentia.* « Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et permet de lui échapper ». Aussi dira-t-on, en termes positifs et au sens propre : « Dieu est vie, intelligence et amour ». (Voir les *Notes de Métaphysique* du P. Scheuer, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1926, p. 521 ss.). (G. I.)

Une enquête religieuse en milieu universitaire

L'enquête, dont l'origine, la méthode et les résultats seront exposés ci-dessous, a été organisée dans une institution catholique belge du degré universitaire, groupant des étudiants des deux premières candidatures en philosophie et lettres, en sciences, en sciences naturelles et médicales.

I. ORIGINE ET METHODE DE L'ENQUETE

Elément digne d'intérêt, elle s'est faite à l'initiative de certains étudiants, des responsables de Conférences d'œuvres : Saint Vincent-de-Paul, patronages, Equipes Notre-Dame. Ces conférences veulent aider leurs membres dans leur sanctification personnelle, dans la mise au point de leurs méthodes d'apostolat ; elles leur donnent en même temps une possibilité d'action sur leur milieu. Ces étudiants désiraient une information plus précise sur la mentalité religieuse de leurs compagnons de vie. Ils demandèrent au Cercle Social [1] de se charger d'une enquête qui leur permettrait d'adapter leur action aux besoins et aux désirs de leur entourage.

Cette demande est venue un peu tard dans l'année académique. Circonstance qui a entraîné des inconvénients. En effet, la rédaction du questionnaire fut assez rapide et souffre de certaines imperfections. En outre, la distribution des bulletins se fit dans la période de préparation des examens de Pâques. Une hâte, manifeste, en résulta dans les réponses, quelque peu bâclées parfois. Mais cette rapidité obligée de leur libellé eut peut-être un avantage : elle empêcha, dans une certaine mesure [2], les étudiants de méditer, de consulter ou de se concerter. Les opinions que nous lirons ont des chances de refléter leur mentalité habituelle et spontanée.

Le questionnaire est le fruit du travail des membres du Cercle Social eux-mêmes. Sans doute, le prêtre qui les aide dans leurs travaux leur avait-il proposé un ensemble de points susceptibles d'être touchés par l'enquête. Mais ce schéma devait être considéré comme

1. Le Cercle Social se charge de certains services d'entr'aide sociale. Il se livre en outre à de modestes travaux sur la doctrine ou sur la méthodologie. Les études avaient porté cette année sur les méthodes d'enquête sociologique ; ce début de compétence explique la requête qui lui fut faite.

2. Cependant des bulletins relevés ensemble dans la boîte aux lettres, et numérotés tels quels — d'ailleurs sans préméditation — fournissent des réponses semblables : groupes peu nombreux d'amis qui se sont influencés mutuellement.

une amorce de la discussion. Les étudiants profitèrent sans scrupule de la permission concédée de transformer ce projet en toute liberté. Certaines imperfections du résultat découlent du fait que le questionnaire est le fruit d'un compromis. A remarquer, par exemple, que l'enquête s'informe des motifs de ne pas assister à la Messe en semaine ; mais les raisons de la fréquenter se trouveront sous deux autres rubriques assez éloignées et diverses : les motifs de communier et les thèmes habituels de la prière. C'est que la majorité avait d'abord imposé une première orientation de travail : elle jugeait que l'enquête sur les gestes, sur la pratique, devait être absolument distincte de celle qui porterait sur les convictions. L'absurdité du plan se manifestant à l'essai d'une rédaction, la réaction amena une re-synthèse, hâtive et malheureusement incomplète. Ces défauts nous paraissent la rançon d'une qualité. Tel quel, le questionnaire manifeste les préoccupations d'un groupe d'étudiants soucieux de vie chrétienne : telles sont les questions qu'ils désiraient poser à leurs compagnons.

Sans doute un sociologue lèverait-il les bras aux cieux devant la longueur du questionnaire. Nous révélerons ici une préoccupation majeure du groupe d'enquête. L'accord se fit sans peine parmi ses membres sur un but d'apostolat immédiat, dépassant la pure investigation sociologique. Il fut entendu que le questionnaire viserait sans doute à fournir un certain nombre d'éléments, principalement matériels, susceptibles de formulation statistique. Mais, par-delà cet objectif, il devrait donner l'occasion d'un examen de conscience à ses lecteurs. De nombreux témoignages oraux manifestèrent l'heureux succès de cette tentative. Un bulletin déclare : « Je suis heureux d'avoir eu un tel questionnaire. Cela m'a permis de faire le point moi-même ». Et cet effet se prolongea dans certains groupes en de bienfaisantes discussions, longtemps après le dépôt des réponses.

La rédaction du questionnaire était déjà avancée, lorsque les membres du Cercle Social eurent connaissance de l'enquête similaire, menée récemment par la revue française « Pédagogie » [3], dans un milieu très semblable au leur. Ils lui empruntèrent quelques moyens techniques, l'une ou l'autre question, et surtout la recommandation d'un exemple à imiter. La bonne grâce mise par les « Math.-Elém. » français à répondre à cette enquête, les étudiants belges ne l'imiteraient-ils pas volontiers, pour mieux connaître leur propre milieu et participer, si besoin en était, à un effort commun de rénovation chrétienne?

Il convient de remarquer que les terrains d'enquête, fort semblables, présentent cependant des différences appréciables. Les « Math.-Elém. » appartenaient à 29 établissements divers (15 collèges de garçons et 14 institutions de jeunes filles). Les étudiants visés ici appar-

3. *Pédagogie, éducation et culture,* Paris, numéros 6 et 9, 1956.

tiennent à une seule communauté d'études, étaient soumis à des influences identiques au moment de l'enquête. Par ailleurs, — élément d'extrême intérêt —, ils sortent d'un nombre beaucoup plus considérable d'établissements divers. A ne prendre que les 278 étudiants entrés en 1re année en 1956, leur inscription révèle qu'ils viennent de 98 institutions différentes : 89 établissements pour garçons (dont 9 de l'enseignement officiel), 9 institutions pour jeunes filles (dont un lycée de l'enseignement officiel) : établissements dispersés dans toute la Belgique, d'Ostende et de Furnes à Virton, de Chimay à Turnhout ou Maaseik. L'enseignement moyen du Congo Belge est représenté par un groupe relativement nombreux. L'âge diffère quelque peu : 17 ans en moyenne chez les français, il se situe vers 19-20 ans pour les belges [4]. Les études ont assez de points communs.

Résultat qui paraît remarquable dès l'abord : de part et d'autre, le même pourcentage de réponses : 54 %. Tous les sociologues jugeront que pareille rentrée de bulletins est plus que satisfaisante, si l'on tient compte que les sujets touchés étaient intimes, personnels, que le milieu prospecté est le plus ombrageux qui soit, qu'on était en période de « blocus », et que chaque correspondant devait prendre la peine de remplir son bulletin et de le rapporter. Chez les étudiants français 1750 bulletins avaient été distribués, 950 étaient rentrés ; chez les belges, 393 étudiants actuellement inscrits reçurent le questionnaire, 212 le renvoyèrent dûment rempli.

L'accueil fut, en fait, aussi sympathique que possible. L'un ou l'autre se borna à déclarer aux enquêteurs que son insuffisance religieuse, assez publique, ne demandait aucune déclaration. Deux ou trois déchirèrent la feuille, croyant, malgré les précautions prises, à une enquête de l'autorité. En fait, les bulletins avaient été distribués de façon à éviter, autant que possible, toute réaction de groupe et à toucher l'individu seul à seul. Les uns — externes ou demi-internes — habitant la ville, les reçurent par la poste, le samedi après la fin des cours. Les enquêteurs se chargèrent de visiter les autres, logés dans le *home*, et, se partageant les couloirs, allèrent de chambrette en chambrette, au début de l'étude du soir, porter le bulletin, avec un mot d'explication. Ils furent partout bien accueillis. On serait tenté de dire, parodiant Rousseau : « L'étudiant est bon, c'est *sa* société qui le corrompt ».

II. QUELQUES RESULTATS

Abordons, sans plus tarder, les renseignements obtenus, quitte à

4. 40 % d'élèves de 1re année sont nés dans la seconde moitié de 1938 ; 27,5 % en 37 ; 14 % environ en 36 ou 39. Il faudrait, évidemment, ajouter un an pour les étudiants de deuxième année.

fournir en chemin, à l'occasion, une information supplémentaire sur la méthode. Nous ne nous occuperons, par ailleurs, que des résultats les plus marquants. Il n'était pas dans les intentions de l'enquête, nous l'avons reconnu, de les utiliser tous, au moins pour le présent [5].

Certains éléments nous permettent de répondre à une « question préalable » que d'aucuns ne se firent pas faute de poser. Supposé que les seuls « bien-pensants », les « fidèles pratiquants » nous eussent répondu, l'enquête, tout en gardant réelle valeur, n'aurait-elle pas perdu de sa signification? Heureusement, — si l'on peut dire —, il n'en est rien, et quelques « durs » ont décrit leur état d'âme avec une franchise dépourvue, d'ailleurs, de la moindre hostilité à l'égard de l'enquête. 7 avouent ne communier qu'une fois l'an, 2 ne le faire jamais. Deux s'absentent sans beaucoup de peine de la Messe du Dimanche. Des opinions touchant divers points de l'enquête montreront que, grâce à ces éléments... disons : « moins fervents », l'« échantillonnage » est assez représentatif du milieu. Il serait légitime, cependant, de grossir les pourcentages défavorables; les 46 % qui n'ont pas répondu peuvent être soupçonnés de n'avoir pas de réponse très positive à proposer.

Prière.

Un premier groupe de trois questions pourrait paraître futile. Elles permettent, au vrai, de jauger dès l'abord un certain climat des âmes. « *Pries-tu le matin et le soir?* », s'informait la première. A quoi 60 % répondent : « oui »; et 6 % « plus ou moins ». Ces quelque 66 % nous présentent, comme fond pour notre tableau, un panorama à éclairage religieux, réduit sans doute, mais illuminant des régions essentielles : il est important que le début et le terme de la journée soient, pour la plupart, une rencontre avec Dieu.

Laissons un instant la seconde question qui présente un degré de perfection assez élevé. La troisième touche une pratique courante et facile; elle introduit, hélas! une large zone d'ombre entre les plages ensoleillées : « *Dis-tu consciemment tes prières avant les exercices?* » Il est dans les habitudes de notre institution catholique d'introduire et de conclure cours et repas par la prière. Hélas! 29 % seulement font effort pour y prêter attention; 63 % reconnaissent « honorer Dieu des lèvres uniquement ». Ne crions pas à la catastrophe! Les circonstances ne sont-elles pas en grande partie la cause de cette inattention? Et une analyse psychologique — que nous n'avons pas le loisir de faire ici — ne pourrait-elle découvrir en cette pratique somnolente un degré, très inférieur sans doute, mais encore bienfaisant, d'oraison

5. Les bulletins recueillis pourront, certes, être encore examinés par la suite à divers points de vue; ils fourniront matière à de nouvelles conclusions.

chrétienne? Constatation qui n'empêchera pas, c'est clair, de rechercher une attention plus éveillée.

« *Au cours de la journée, entres-tu dans une église?* », telle était la deuxième question. Cette pratique suppose déjà un souci plus grand de perfection, et une décision plus personnelle, que les précédentes. On est surpris de constater que 34 % puissent répondre par un « oui ». S'il s'agit de visites au Saint-Sacrement, — et la fréquence des entrées dans les chapelles le donne à penser —, cette pratique manifeste un besoin de contact avec Dieu qui est le signe d'une élite.

Messe dominicale.

La quatrième question nous met en présence d'une pratique essentielle de la vie chrétienne; et nous verrons que beaucoup en ont conscience : « *Le Dimanche, assistes-tu à la Sainte Messe ?* ». 210, soit 99 %, répondent : « oui ». Deux cependant avouent : « parfois non »; et ils ajouteront comme explications : « voyages », « négligence progressive ».

« *Complète?* », insiste la question. Et 86 % de répondre : « oui ». Ce qui est plus qu'honorable.

Mais il est important de s'enquérir des motifs de cette fidélité dominicale.

Et voici le moment venu d'ajouter quelques explications de méthode.

Le questionnaire, après information sur *la fréquence* d'une pratique, proposait une série de *motifs possibles*, sous forme de questions « fermées », c'est-à-dire que la réponse ne pouvait se faire que par oui ou par non, sans commentaire. Par ailleurs, il était possible d'introduire parmi les motifs admis un classement de valeur, grâce à un système de chiffres entre parenthèses copié sur l'enquête de « Pédagogie ». Enfin, chacune de ces séries de motifs proposés se terminait par une question ouverte : l'espace était ménagé pour l'exposition brève d'un motif personnel, qui pouvait recevoir la première place [6]. On verra que les données ainsi recueillies projettent un jour éclairant sur les chiffres et les énoncés impersonnels.

Venons donc aux motifs de la pratique dominicale. Et commençons

6. Voici, à titre d'exemple, comment se présentaient les motifs d'assister à la Sainte Messe le Dimanche :

a) pour éviter le péché mortel? oui/non ( )
b) à cause de tes parents? oui/non ( )
c) par conformisme? oui/non ( )
d) pour offrir ta semaine à Dieu? oui/non ( )
e) autre motif? ( )

N.B. : Les étudiants étaient invités à écrire ce dernier motif en caractères d'imprimerie pour garder l'anonymat. Certains protestèrent contre cette dernière précaution, jugée indigne d'un témoignage. L'un d'eux signa.

par ceux qui offrent le contenu religieux le plus mince. Sept étudiants (3,5 %) présentent « *la crainte de leurs parents* » comme première raison de leur pratique ; dont six comme unique raison. 32 (15,5 %) affirment que « *le conformisme* » est leur raison majeure ; pour 11 (5 %) il est le motif unique, les autres y joignent divers motifs édifiants.

Ces réponses révèlent donc que 19 % des étudiants ont une mentalité religieuse de qualité très inférieure. Mais à y regarder de plus près, à examiner combien de fois ces étudiants vont à la Messe *en semaine*, nous constatons que 1 sur les 7 du premier groupe (*crainte des parents*) assiste 1 ou 2 fois par semaine à la Sainte Messe, et que sur les 32 du second groupe (*conformisme*), 20 y vont de 1 à 3 fois. Les motifs allégués garderaient une signification inquiétante pour 13 étudiants, soit 6 %.

Mais une vérité se dégage de cette comparaison entre pratique et formulation de convictions ; elle se confirmera à plusieurs reprises. C'est que les étudiants ont tendance à subir et à exprimer de façon excessive le choc de certaines motivations à forte résonance sentimentale, surtout si elles sont péjoratives. Et le désarroi qui en résulte les empêche de prendre conscience de certains aspects plus intérieurs de leur propre psychologie. Leur demander s'ils se sentiraient aussi portés à se rendre à la Messe, supposé que leurs parents ne soient pas présents pour les avertir, ni leur paroisse, leur village, leurs amis pour les surveiller, c'est leur révéler la présence en eux d'une influence à ce point déterminante que, dans leur trouble, elle leur paraît unique.

Ce phénomène apparaît de nouveau, si nous examinons un autre motif d'assister à la Messe le Dimanche. Il a cette fois un contenu religieux, quoique d'étiage fort bas. « *Pour éviter le péché mortel* » : telle était la première raison proposée par le questionnaire. Six étudiants (3 %) l'adoptent telle quelle et exclusivement. Douze (6 %) y ajoutent la 2e et la 3e raisons : les parents, le conformisme. Cinq autres (2 %) y joignent le quatrième motif : « *Pour offrir ta semaine à Dieu* », mais en dernière place, tandis que six (3 %) font remonter cette raison jusqu'à la deuxième place. 29 (13 %) considèrent donc que la crainte du péché mortel est la raison unique ou principale pour eux de remplir leur devoir dominical, tandis que 20 (9 %) lui donnent la 2e place, et 14 (6 %) la 3e. 107 par contre (50,5 %) rejettent absolument ce motif.

Que si l'on examine l'assistance à la Messe en semaine de ces mêmes étudiants, cinq sur les six du groupe, pour qui la crainte du péché mortel était la seule raison d'aller à la Sainte Messe le Dimanche, y assistent de 1 à 3 fois en semaine, et sur le groupe des 29 qui en font le motif majeur de la pratique, 22 assistent à la Messe de 1 à 5 fois par semaine. D'où il appert de nouveau que le motif d'éviter le

péché mortel est sans doute impressionnant, mais qu'il n'est ni unique, ni même prédominant.

Voici enfin, pour achever, parmi les motifs proposés par le questionnaire, notre ascension du moins au plus parfait, le plus riche en contenu religieux : « *Pour offrir ta semaine à Dieu* ». Cette raison, qui renferme, somme toute, le motif principal de la Messe du Dimanche, 124 (58 %) étudiants l'acceptent (30 % lui accordent le premier rang ; 20 % le second ; 5,5 % le 3e ; 2,5 % le 4e), tandis que 61 (29 %) la rejettent.

Mais, après les constatations précédentes, il est permis de se demander jusqu'à quel point les étudiants avaient pleine conscience du sens de cette formule, aussi bien pour l'adopter que pour la rejeter.

C'est ici que les réponses à la question ouverte, — « *autres motifs* » —, vont nous permettre de jeter un coup d'œil, rapide mais révélateur, sur la profondeur, ou plutôt sur le degré d'explicitation, des convictions de nos jeunes gens.

Il faut garder un souvenir net en scrutant ces réponses, que, dans 55 cas sur 62, elles donnent le motif mis en avant au premier rang [7].

Or quelles sont les raisons proposées ?

« Parce que, le Dimanche, le chrétien va à la Messe. »
« Par discipline religieuse. »
« Par habitude et discipline chrétienne. »
« Par devoir. »
« Je me suis engagé à être catholique. »

Telles sont les réponses, identiques ou équivalentes, données par 13 (7 %) étudiants. Nous ne voudrions pas nier que ces formules expriment un aspect important de la pratique dominicale. Il est salutaire de souligner qu'elle constitue un des traits distinctifs et gravement obligatoires du chrétien. Peut-être ces étudiants ont-ils une conscience obscure d'accomplir un geste de chrétienté, d'adresser à Dieu un hommage et des remerciements en union avec l'Eglise visible et invisible. Mais il faut avouer que les formules employées restent, à tout le moins, à la surface de la motivation religieuse : de nouveau l'étudiant a été impressionné par l'élément sentimental le plus spectaculaire, négligeant de scruter en profondeur.

Trois pessimistes déclarent encore :

« Milieu social et familial. »
« La plupart du temps inconsciemment, par habitude. »

Certains, cependant, éprouvent que cette Messe leur apporte une

7. L'offrande de la semaine passe au 2e rang dans 24 cas, occupe une place plus éloignée encore (4 = 3e ; 2 = 4e) ou imprécise (3 = 5e ?) dans 3 cas, disparaît complètement dans 22 cas.

aide, qu'ils ne parviennent pas toujours à définir. Quelques formules significatives :

« Parce qu'un Dimanche sans Messe me paraîtrait vide. »
« Parce que je sens qu'elle m'est utile et nécessaire. »
« Cadre de vie nécessaire. »
« Pour méditer. »
« Pour réfléchir. »

Et deux âmes en état de crise déclarent :

« Pressentiment de quelque chose de nécessaire et routine (une dernière attache à un heureux passé révolu). »
« Pour garder ce contact minimum jusqu'à ma conversion sincère. »

D'autres formulent un autre motif religieux qui serait bien extérieur encore s'il fallait l'entendre au sens d'une obéissance servile à la lettre : l'assistance à la Messe est pour eux l'obéissance à une prescription positive de Dieu :

« Parce que c'est la volonté de Dieu. »
« Obéir à l'Eglise qui nous révèle la volonté de Dieu. »

Enfin, — ne désespérons pas ! — un petit groupe nous montre que les étudiants sont capables, à des degrés divers, d'intérioriser leur pratique et de percevoir, sous des angles de vision très divers, le sens religieux profond de la pratique dominicale. Citons quelques formules, en tâchant de les sérier dans une progression d'approfondissement :

« Par obligation et par habitude : on accepte, et on participe. »
« Pas spécialement pour offrir la semaine à Dieu, mais en partie ; surtout parce que le Dimanche est le jour du Seigneur, et qu'on montre son amour en acceptant des obligations qui ne sont pas des contraintes. »
« Par conviction personnelle, comme nécessité minimum d'hommage à Dieu. »
« Parce que j'estime qu'il faut un contact au moins dominical avec Dieu. »
« Parce que la Messe est la prière communautaire par excellence du chrétien. »
« Pour que Dieu m'aide et aide les autres. »
« Union plus intime au Christ. »
« Parce qu'il est nécessaire de renouer plus intimement avec le Christ. »
« Pour dialoguer plus intimement, par l'intermédiaire du prêtre, avec un Dieu-Ami, auquel on soumet ses difficultés. »
« Pour Dieu. »
« Par respect pour Dieu. »
« Sentiment de présence auprès de Dieu. »
« Prier Dieu et le remercier. »

Il faut bien nous borner. Ces dernières formules, choisies chacune parmi deux ou trois semblables, témoignent que nos étudiants sont capables de profondeur religieuse [8]. L'impression d'ensemble cepen-

8. On remarquera que les étudiants ont plus le sens de la communauté visible des chrétiens que de l'invisible : ils devraient méditer la Préface commune, et le « communicantes ». Aucune mention du « nobis quoque peccatoribus » et de la pro-

dant pour ce qui concerne le Dimanche, c'est qu'ils auraient grand besoin que la théologie du « Jour du Seigneur » leur soit exposée. Peut-être ont-ils entendu des cours ou des sermons sur le sujet ; est-ce absolument sûr ? N'avons-nous pas affaire en vérité à un point de notre religion si connu en apparence que les prédicateurs oublient de le traiter [9] ? En tout cas, pour un bon nombre, la leçon sera venue à une heure où ils n'étaient ni inquiets ni désireux d'une explication. Peut-être les motifs-mammouth de la jungle sentimentale bouchaient-ils l'horizon ? Il est permis d'espérer que l'enquête aura éveillé chez un assez grand nombre le souci d'une information plus approfondie.

Messe en semaine.

« *En semaine, vas-tu à la Messe?* », demandait la question suivante. L'intérêt de la réponse était d'abord de renseigner sur l'intensité d'une pratique des étudiants à la fois nécessairement spontanée et significative d'un esprit religieux véritable. Il était impossible d'avoir ces renseignements par une autre voie que l'enquête, vu la diversité des lieux de prière accessibles non seulement aux externes mais même aux internes.

Par ailleurs, un débat au Cercle Social avait éveillé la curiosité des enquêteurs, qui avaient agencé leur questionnaire avec astuce, pour être renseigné sur le point litigieux. Il y a quelque vingt ans, les étudiants se sont découvert un « complexe » fort consolant pour leur amour propre. S'ils allaient rarement, ou pas du tout, à la Messe en semaine pendant les vacances de Collège ou à l'Université, c'était — à les en croire — le fruit déplorable et nécessaire de l'obligation subie au cours de leurs humanités d'assister à une Messe quotidienne. Ainsi posés en victimes attendrissantes du régime concentrationnaire des collèges, ils se voyaient dispensés par la chrétienté émue de tout effort pour secouer leur indolence matinale...

La vérité de ce beau « complexe » ayant été mise en suspicion pendant la rédaction du questionnaire, les enquêteurs décidèrent de vérifier son authenticité. Le mettre explicitement parmi les motifs proposés d'une tiédeur dans l'assistance à la Messe en semaine, c'était lui faire la partie trop belle ; tous les suffrages se seraient précipités

---

pitiation du Christ pour nos péchés. Enfin la prière de demande est à peu près nulle. Il semblerait que les étudiants considèrent la Messe du Dimanche surtout comme une cérémonie officielle et publique d'hommage, d'où la prière de demande personnelle est exclue, celle-ci étant réservée pour la communion ou pour la Messe en semaine. Ce sentiment est beau, mais il est excessif ; et le *Pater* nous fait demander le pain de chaque jour. En outre les prières du canon nous invitent à la demande, pour nous, et pour les grands intérêts de l'Eglise visible et invisible ; les étudiants paraissent oublier les infidèles de toute condition, et les âmes du purgatoire.

9. Un prêtre nous disait avoir pris conscience à la lecture de ces réflexions qu'il n'avait jamais mis au point pour lui-même cette question.

comme mouches en miel sur ce prétexte si bien porté. Deux questions préalables en réveillaient, avec discrétion, le souvenir, pour que les réponses le placent un peu plus loin, si la vérité l'exigeait : « *En rhétorique y allais-tu plus souvent? Etait-elle obligatoire dans ton établissement?* ».

Les réponses révèlent un niveau de fréquentation satisfaisant : 175 (73 %) étudiants assistent à la Messe au moins une fois en semaine (sur l'ensemble des étudiants — 393 — fréquentant actuellement l'établissement, sans compter les doubleurs, ces 175 forment 44 %). De ces 73 %, 17 % (36) assistent 1 fois à la Messe; 24 % (51) 2 fois; 17 % (36) 3 fois; 7 % (15) 4 fois; et 4,5 % (9) tous les jours.

Quant aux raisons de n'assister pas plus souvent à la Messe en semaine, *cinq* exactement mettent en cause, plus ou moins, l'obligation d'assister à la Messe au Collège. Les réponses de trois d'entre eux portent les n^os^ 184, 185, 186 : ces chiffres en succession révèlent que ces bulletins ont été trouvés accolés dans la boîte aux lettres. Il s'agit donc de trois amis qui doivent s'être influencés. Les deux premiers vont d'ailleurs 2 et 3 fois à la Messe en semaine. Ils disent sans plus, l'un qu'il veut éviter l'habitude, l'autre, qu'il a plus de goût qu'en rhétorique pour une Messe qui n'est plus obligatoire; lui et ses compagnons la considéraient comme une corvée. Le troisième ne va pas à la Messe pour cause d'« intoxication en humanités » ; il a d'ailleurs assez de sincérité pour joindre à cette explication les motifs b : « manque de courage pour se lever », et c : « idem pour adopter un régime un peu austère ». Un autre fait de même. Seul un isolé incrimine l'obligation comme cause unique.

Restent les 101 autres [10] qui déclarent aller moins souvent à la Messe qu'au Collège, où elle était obligatoire; 48 avouent les motifs b et c donnés plus haut; 21 mettent en avant le motif a, c'est-à-dire « l'impossibilité matérielle », 32 ne donnent aucun motif. Mais — réaction significative — ils croient devoir expliquer la moindre fréquence de leur pratique, alors qu'elle reste assez élevée. En effet, si 33 ne vont jamais à Messe en semaine (et pour 21, c'est donc impossible), 11 y vont une fois, 21 2 fois, 20 3 fois, 10 4 fois, 4 3 fois et 1 5 et 6 fois. La conclusion suivante paraît donc s'imposer : la pratique d'une Messe fréquente, voire quotidienne, au Collège, les a donc rendus sensibles au fait de s'en tenir à un niveau moindre, honorable cependant, de pratique à l'Université. N'est-il pas légitime d'en venir à une conclusion ultérieure : nos étudiants, réagissant avec bon sens et sincérité contre

10. Si, au lieu de nous borner aux 106 étudiants qui disent avoir été obligés au Collège d'assister à la Messe en semaine, nous prenons les 212 réponses, 39 % (63) sont dans l'impossibilité matérielle d'aller plus souvent à la Messe, 52,5 % (111) manquent de courage, 37 % (78) avouent, en outre ou uniquement, qu'ils répugnent à s'imposer une pratique austère, 17 % (36) arguent de l'incommodité du local.

le psychologisme en vogue, exécutent calmement le « complexe » fameux des victimes de la Messe obligatoire au Collège [11].

Communion.

La question suivante demandait à l'étudiant : « *Communies-tu? Pourquoi communies-tu?* ».

A la première question, 2 (1 %) répondent ne communier jamais, 7 (3 %) ne le faire qu'une fois l'an. Mais 79 (37 %) communient le Dimanche et en semaine; il semble légitime d'y joindre 24 qui donnent des renseignements un peu embrouillés. Nous aurions ainsi 103 (48,5 %) étudiants dans ce premier groupe de communiants fervents. 27 (12,5 %) communient en semaine, aux grandes fêtes aussi, mais pas tous les Dimanches. 12 (5,5 %) communient tous les Dimanches, pas en semaine. 17 (8 %) communient aux grandes fêtes et une fois par mois. 23 (11 %) aux seules grandes fêtes. 17 (8 %) donnent des renseignements imprécis.

Si nous reprenons dans ces groupes divers ceux qui communient en semaine, nous arrivons au chiffre de 136 (65 %) [12]. Pareil résultat permet d'affirmer, semble-t-il, que le souci de vie chrétienne dans notre groupe d'universitaires est satisfaisant. Des clans de routiers universitaires n'inscrivent-ils pas dans leur charte une Messe et une communion à s'imposer en semaine comme une pratique, minimaliste sans doute, mais suffisante pour maintenir une vigueur modeste à la vie morale et religieuse du compagnon? L'exemple de quelques-uns, assez nombreux, montre cependant qu'il serait possible à beaucoup de monter à un niveau plus élevé.

Mais le questionnaire s'enquérait des raisons ou des influences qui poussaient l'étudiant à la communion. « *La routine* », avaient proposé les enquêteurs quelque peu pour la forme. Et 133 réponses (62 %) rejettent cette raison. Mais 44 (20 %) l'admettent. Que les communiants des grandes fêtes, ou du seul temps pascal — dont l'un prétend être contraint par ses parents — parlent de routine, on le comprendrait, encore que d'autres termes soient plus adéquats : tradition, coutume, influence du milieu. Mais que de braves jeunes gens, ou de pieuses jeunes filles, qui communient 2, 3, 4, voire 5 fois la se-

11. Il ne suit en aucune façon de cette constatation qu'un éducateur digne de ce nom ne devra pas favoriser l'initiative et le choix, facteurs d'intérêt en tout domaine. Mais une certaine contrainte qui crée les bonnes habitudes et place dans l'ambiance favorable est requise aussi en bonne éducation.

12. Parmi ces 136, 33 (15,5 %) communient 1 fois par semaine.
44 (21,5 %) de 1 à 2 fois.
25 (11,5 %) de 2 à 3 fois.
19 (9 %) de 3 à 4 fois.
7 (3,5 %) 5 fois
8 (4 %) de 5 à 6 fois.

maine, agréent cette raison et lui confèrent le premier rang, il y a là un illogisme assez déconcertant. Sans doute voyons-nous jouer à nouveau le mécanisme psychologique déjà décrit. Ces étudiants se sentent soutenus, inclinés à communier par une pression intérieure. Cette disposition [13], c'est exactement la ferveur que les auteurs ascétiques opposent à la tiédeur. Elle a une part de routine, disons mieux, d'habitude, et il serait désirable que nos étudiants prennent davantage conscience que la vertu est une bonne habitude descendant de la région de l'esprit dans la pénombre des muscles et spiritualisant la sensibilité [14]. Mais de nouveau ils ont été impressionnés par l'interprétation défavorable qui pourrait se faire du phénomène, et cette motivation péjorative de leur conduite leur a paru la principale, sinon l'unique. Cependant les autres motifs proposés sont admis avec ferveur : 173 (81 %) communient « *par désir d'entrer en contact avec Dieu* » ; 131 (62 %) voient dans la communion « *une participation à la Sainte Messe* ». Ce dernier motif n'est d'ailleurs au premier rang que pour 86 (41 %) ; 52 (24,5 %) n'y pensent pas.

Beaucoup, 26 sur 48, insistent dans les « autres motifs » sur le réconfort apporté par la communion :

« Sans communion, je me sens faible, désorienté. »
« Pour y trouver du courage pour le travail de la journée. »
« Pour sentir une force m'envahir et pouvoir résister aux tentations. »
« Pour avoir le courage de bien passer ma journée. »
« J'ai l'impression qu'en état de grâce, on est plus à l'aise pour étudier. »
« Aide du Christ. »

Ces citations donnent une idée de l'ensemble. Quelques-uns parlent de l'union au Christ :

« Besoin de la présence du Christ en moi pour ma journée et mon travail. »
« Il m'arrive d'avoir faim et soif de la présence du Christ. »
« Union de plus en plus intime au Christ et aux autres. »

D'aucuns y joignent une pensée d'apostolat :

« Pour aimer Dieu et le faire aimer davantage. »

---

13. S'ils étaient davantage rompus à l'analyse introspective, ils découvriraient assurément en eux un ensemble assez complexe qui se met en branle quand sonne le timbre du réveil : esquisse — fruit d'une habitude prise — d'un mouvement des muscles, avec éveil de sentiments moteurs, favorables au lever courageux et au départ vers le banc de communion ; souvenirs plus ou moins nets — éclairant cette activité débutante — d'enseignements reçus, de résolutions prises, de fraîcheur d'âme maintenue, ou retrouvée, grâce à l'Eucharistie, de contentement ressenti dans la maîtrise de soi et dans la disponibilité pour le devoir quotidien ; influence mutuelle, probablement, de compagnons idéalistes ; et enfin, cachée ordinairement, mais sensible peut-être à certains jours, l'influence de la grâce. Cet ensemble constitue la ferveur.

14. Cfr F. Ravaisson : « En descendant par degrés des plus claires régions de la conscience, l'habitude en porte avec elle la lumière dans les profondeurs et la sombre nuit de la nature ». — *De l'habitude,* Nouv. éd., par J. Baruzi, Paris, 1927, p. 38.

Ajoutons les demandes de grâce pour soi-même et pour autrui. Mentionnons la confidence de cet étudiant travaillé par une crise qui déclare communier aux grandes fêtes « pour ne pas devenir totalement athée ». Nous pourrons conclure que l'ensemble est assez réconfortant. L'Eucharistie paraît répondre à des besoins fondamentaux de l'étudiant, qui en a conscience. Sans doute devrait-il être éclairé davantage sur l'union au sacrifice du Christ réalisée par l'Eucharistie, et sur les conséquences de participation courageuse à la Croix qui en découlent pour la vie quotidienne.

Confession.

A entendre certains directeurs spirituels, il semblerait que la jeunesse actuelle perdrait la pratique de la Confession. C'est pourquoi la septième question demandait : « *Te confesses-tu?* ». A quoi, quelque 125 (60 %) répondent qu'ils se confessent à périodes régulières et, somme toute, fréquemment (15 se contentent de la confession mensuelle ; pour les autres elle semble se faire plus souvent). 56 (27 %) se confessent aux grandes fêtes [15]. 6 (3 %) ne se confessent « jamais » (mais deux d'entre eux communient 1 et 2 fois la semaine : leur « jamais » pourrait bien être un « pas souvent »). 11 (5 %) se confessent une fois l'an dont 2 communient de même, 2 aux grandes fêtes, 4 tous les mois, 3 une et deux fois la semaine, 12 sont imprécis, une jeune fille se confesse trois fois l'an, vivant toujours en état de grâce.

La possibilité d'une influence de la communion fréquente — et de l'état permanent de grâce qui doit l'accompagner — sur la fréquence de la confession avait été envisagée au Cercle Social. Une question portait sur ce point. Et de fait, 24 jeunes gens et 8 jeunes filles déclarent qu'ils vivent en état de grâce. Mais 12 d'entre eux jugent que ce privilège ne les dispense pas d'une confession régulière. Cependant, outre le cas mentionné ci-dessus, quelques-uns y voient, dans une certaine mesure, la cause de la rareté de leurs confessions : 1 se confesse une fois l'an, 14 aux grandes fêtes, 4 sont imprécis. Somme toute, cette influence ne joue que pour 7 % [16].

76, d'ailleurs, (36 %) rejettent ce motif. Et parmi eux 26 déclarent s'approcher à intervalles réguliers du sacrement de Pénitence, dont 8 tous les mois, 3 aux grandes fêtes ; ces 11 derniers ressentent l'humiliation de certains aveux.

Parmi ceux qui reconnaissent un manque de régularité dans la pé-

15. Dont 15 disent communier rarement, et des fautes humiliantes leur rendre l'aveu difficile ; 13 éprouvent la même gêne, mais pour des fautes moins graves, sans doute, vu qu'ils communient de 1 à 3 fois par semaine ; 28 ne mentionnent pas de fautes de ce genre, et 15 d'entre eux communient 1 (1), 2 (8), 3 (2), 4 (2), 5 (1), 6 (1) fois la semaine, les autres le Dimanche (2), tous les jours (3), aux grandes fêtes (6), une fois l'an (2).

16. 3 communient aux grandes fêtes ou tous les mois, 1 tous les Dimanches, le reste communie de 1 à 5 fois en semaine.

riodicité de leurs confessions, 41 (19 %) allèguent cet ennui de certains aveux. Il serait d'ailleurs erroné de croire qu'il s'agit à tout coup de fautes graves ; 20, en effet, communient au minimum tous les Dimanches, et plusieurs parmi eux, 1, 2 et 3 fois la semaine. S'il s'agissait de péchés mortels, la confession requise pour assurer cette fréquence de communion serait nécessairement régulière. Une hypothèse cependant peut être envisagée. C'est qu'il s'agit de fautes graves, mais rares comme les confessions. D'où il ressortirait que ces étudiants ne voient d'utilité à la confession que dans le cas de péché mortel.

Cette hypothèse n'est pas à rejeter. Les motifs allégués dans les réponses « ouvertes » la rendent plausible. A côté de la négligence, de la paresse, du manque de courage souvent reconnus (13), les raisons avancées par 12 sont l'indifférence, la « perte du sens du Sacrement », voire la « perte du sens du péché ». On ne « comprend pas la nécessité » de ce Sacrement. Deux, ici aussi, mettront en cause « cet automatisme outrancier du Collège », mieux encore « l'Eglise elle-même avec son rituel ». « Pas convaincu de l'essence du sacrement » déclare un troisième.

En conclusion, la situation, sans être catastrophique, fait souhaiter qu'une catéchèse, adaptée aux âmes parées de l'état de grâce aussi bien qu'aux victimes du péché mortel, rende à nos étudiants le « sens du sacrement ». Elle s'impose d'autant plus que si quelque 46 % des étudiants répondent « oui » aux deux questions : « *fais-tu un bon propos, réel, précis?* » et « *t'examines-tu pour progresser?* », le reste répond « non », de manière plus ou moins nette.

Joignons tout de suite à la confession la question connexe : « *Soumets-tu tes problèmes religieux ou moraux à quelqu'un?* ». 54 (25 %) répondent non. 117 (55 %) exposent leurs difficultés à un prêtre, mais 45 (22,5 %) « habituellement », 80 (38 %) « à l'occasion » [17], 81 (38 %) « toujours au même ». 70 jeunes gens (37 % de leur groupe), et 12 jeunes filles (55 %) [18] en discutent avec amis ou amies, 44 (19,5 %) seulement avec leurs parents. L'un ou l'autre ajoute : « au collège habituellement, plus maintenant ». Et de constater : « Voilà, pourquoi je ne fais guère de progrès ». Il est permis d'espérer que

17. On remarquera que l'addition des pourcentages « habituellement » (22,5 %) et « à l'occasion » (38 %) donne un total supérieur à celui de ceux qui se confient à un prêtre (55 %). Pour certains étudiants ces deux éventualités ne s'excluent pas, manifestement : on peut se confier « habituellement », et en outre « à l'occasion ». Difficulté, de prévoir dans les questions tous les scrupules de la subtilité. Au reste ces chiffres, encore qu'imprécis, fournissent une idée suffisante de la situation.

18. L'opposition du pourcentage élevé et du chiffre réel réduit étonnera peut-être. Il faut savoir que 40 jeunes filles seulement fréquentent l'institution ; elles ne sont admises, en effet, qui si elles habitent dans un voisinage tel qu'elles ne doivent pas prendre pension en ville. Le bulletin leur permettait de spécifier leur qualité d'étudiante si elles le voulaient. 22 usèrent de cette possibilité.

plus d'un étudiant opinera de même, quitte à constater avec un autre : « Maintenant, c'est déjà plus malaisé. On doit se déranger, et çà coûte ! ».

Dévotion à la Sainte Vierge.

Un ensemble de questions portait sur la dévotion à la Sainte Vierge. Bornons-nous à deux d'entre elles ; rendre compte de toutes nous mènerait trop loin.

« *Pries-tu souvent la Sainte Vierge?* » demandait une question d'introduction ; 119 (56 %) répondent oui ; 93 (44 %) non. « *Tous les jours?* » insiste l'enquête, et cette fois 106 (exactement 50 %) disent « oui », et l'autre moitié « non ». A la fois assez et trop peu, pourrait-on remarquer. Assez, pour montrer que cette dévotion peut être — comme elle le fut toujours — une dévotion de jeunes hommes ; trop peu, parce que ce chiffre est trop bas pour une dévotion chrétienne essentielle. — La seconde question portait sur une pratique significative : « *Portes-tu habituellement ton chapelet sur toi?* ». 100 (47 %) répondent « oui », 112 (53 %) « non ». Par ailleurs, 19 disent chaque jour leur chapelet. Le commentaire des premières réponses vaut pour l'ensemble.

Retraite volontaire.

Dernière question de pratique avant celles des pures convictions : « *As-tu déjà fait une retraite volontaire?* ». 53 (26 %) répondent « oui », 133 (74 %) « non ». « *Comptes-tu en faire une prochainement?* », reprenait le questionnaire : 60 (21 %) réponses positives, 137 (64,5 %) négatives. Il s'agit d'une pratique propre à l'élite ; ne devrait-on pas souhaiter pourtant qu'elle soit plus répandue? Une explication de ce taux plutôt bas serait que la majorité de nos étudiants a eu, dans les années précédentes, une retraite obligatoire, organisée par l'institution qui l'instruisait. Un certain temps est sans doute nécessaire pour que naissent la pensée et le désir d'une retraite volontaire. L'enquête paraît les avoir éveillés chez d'aucuns.

Thèmes habituels de la prière.

« *Quels sont les thèmes habituels de tes prières?* ». Dans la réponse à cette onzième question, le thème le plus habituel, paraît être, pour une première lecture, « adorer Dieu et le remercier de ses bienfaits » ; il est « habituel » à 177 (72 %) étudiants ; mais il ne tient le *1er rang en valeur* que pour 42, soit 10 % (valeur 2 pour 36, soit 7 %). La première préoccupation — elle est commune à 151 (71 %) — paraît être « la réussite des études », valeur 1 pour 83, soit 39 % (valeur 2 pour 30, 14 %) ; la précédente se rangerait en 2e position. Au 3e rang, « le foyer futur » auquel pensent 123 (58 %) — et que 84

(39 %) excluent — est la valeur première pour 31,14 % (2e pour 42, 30,5 %). « Les besoins religieux manifestés par les événements (Hongrie) » paraissent dignes de leur prière à 122 (57 %), au premier plan pour 13 (6,5 %). 99 (46,5 %) sont soucieux de prier pour « l'efficacité apostolique de leur profession », que 19 (9 %) ont en souci majeur (2e pour 21, 9,5 %). Et les parents jugeront leurs enfants bien dédaigneux de « la matérielle »; car « la prospérité des affaires des parents » n'intéresse que 78 (37 %); 122 (50 %) l'excluent, sans interjections.

L'impression qui se dégage de cette classification est celle d'une mentalité plutôt étriquée : égotiste sinon égoïste. Mais est-ce plus qu'une apparence? La cause ne serait-elle pas, de nouveau, une certaine inhabileté dans l'introspection?

Passons aux formulations personnelles, quelque 60; impression aussitôt assez différente. Dix environ veulent surtout :

« Le dialogue avec le Christ. »
« Remercier Dieu pour sa proximité. »

Une douzaine prieront :

« Pour le règne du Christ dans le monde. »
« Pour les garçons dont je m'occupe dans mon œuvre. »
« Pour les étudiants, en général, afin qu'ils arrivent au but fixé : se donner à l'œuvre divine. »

D'autres formules de même veine seraient à citer. Une vingtaine ont le souci de progrès personnel dans la vie chrétienne. L'expression a parfois, il est vrai, une saveur quelque peu laïque :

« Etre un homme : pureté, loyauté, honneur. »

Mais tel autre voudra :

« Retrouver plus d'ardeur dans ma vie chrétienne. »

Une vingtaine parlent de la conversion de pécheurs, du bonheur de leurs proches. Mais tous souscriraient, semble-t-il, à l'exclamation de l'un d'eux :

« Mes parents, mes amis; mais pas leurs affaires! »

Et enfin, pour ce qui est des études, n'est-ce pas scrupule délicat de préciser, comme telle réponse :

« Demander à Dieu du secours dans les moments difficiles pour ne pas encourager une réussite non méritée. »

Si un « dur » déclare : « je n'aime pas à marmonner », l'ensemble permet de soupçonner plus de générosité qu'il n'en paraissait à lire les réponses « fermées ».

Fins dernières.

La question douzième portait sur la préoccupation des fins dernie-

res. La grosse masse, 162 (76,5 %), dit avoir « conscience habituellement du caractère transitoire de la vie » ; 50 autres (23,5 %) n'y sont pas sensibles. Pour ce qui est de l'au-delà, 151 (71 %) pensent à « l'éternité qui succédera », 61 (29 %) non. Cette éternité n'est pas envisagée par tous avec clarté comme l'aboutissement d'« une destinée surnaturelle » ; elle a ce caractère pour 151 (71 %), mais non pour 61 (29 %).

Dieu en nous.

Ces dernières réponses pourraient s'éclairer du jour jeté par celles de la quinzième question : « *As-tu conscience d'avoir Dieu en toi quand tu es en état de grâce?* ». « Oui » : répondent 130 (62 %) ; mais 81 (38 %) «non ». N'est-ce pas grave, si « Dieu en nous », « Christus habitare per fidem in cordibus vestris », est la vérité chrétienne la plus immédiate pour notre âme, la source de toutes les vigilances, et de tous les dévouements? Il serait peut-être nécessaire de raviver chez nos étudiants cette estime de la grâce sanctifiante qui a fait et qui fait encore tant de bien dans certains groupes de jeunes.

Le Christ.

En même temps que cette considération sur l'Hôte Intérieur de notre âme, il avait paru bon d'amener les étudiants à un examen de leurs rapports avec le Christ. « *Qu'est pour toi, le Christ?* » demandait la quatorzième question.

Une première formule proposait : « Uniquement un homme qui a vécu, il y a deux mille ans? » ; pour la forme, en guise d'introduction. A la grande stupéfaction des enquêteurs, si 189 (93 %) répondent « non », 15 (7 %) sortent un « oui » plutôt inattendu. Faut-il croire que ces étudiants ont lu la formule distraitement, et ont cru devoir affirmer que « le Christ était *certainement* (et non uniquement) un homme qui a vécu, il y a deux mille ans »? C'est une vérité qu'il est sain d'affirmer contre tous les tenants de la théorie mythique.

Deux autres formules proposées avaient pour but de vérifier l'assertion de certains éducateurs. A les entendre, beaucoup de jeunes seraient portés à considérer l'Ami dans le Christ au point d'en oublier sa dignité de Seigneur (Créateur et Maître). D'où la première question : « *Un ami avec lequel tu dialogues?* » Admise par 136 (68 %), elle est rejetée par 63 (32 %) ; 96 (45,5 %) lui donnent la 1re place. Venait ensuite la 2e formule : « *Le Seigneur, Créateur et Maître?* ». Bonne pour 161 (76 %), elle est jugée excellente par 128 (60 %), mais écartée par 38 (18 %).

Les réponses libres manifestent que les lumières des esprits sur le sujet vont de la ténèbre à la clarté éblouissante. Un « dur » répond :

« Un homme un peu spécial, en dehors du temps ». Un fervent, communiant trois fois la semaine, avoue : « Sais pas ». Réponse commentée par cette autre, sans le vouloir : « Il m'est difficile de préciser ce que le Christ représente réellement pour moi. Cause : manque de maturité religieuse ». « Un inconnu », dit encore un communiant du Dimanche.

Il y a les réponses qui insistent sur l'amitié, comme prévu :

« Un ami qui me tend la main pour faire avec tous les hommes une immense chaîne d'amour. »

« Un frère dont j'ai besoin beaucoup, et qui a voulu avoir un peu besoin de moi. »

« Un frère aîné qui guide mes pas par son expérience. »

Une exclamation : « On n'est plus dans l'Ancien Testament[19] ! »

Mais certains modifient l'éclairage, et il apparaît dans une lumière progressive que les deux formules ne s'excluent pas, mais s'appellent et se complètent.

« Le guide que nous devons suivre en tout » : déclare un étudiant qui commente la formule de « l'ami avec lequel tu dialogues » par cette exclamation : « J'aimerais tant ! »

Et voici formellement le divin :

« L'exemple vivant et parfait; aide tout-puissant et miséricordieux. »

« Le Fils de Dieu Incarné, c'est-à-dire plus proche de nous. »

« Celui qui est, qui remplit l'âme et vit en moi. »

L'éclairage évolue encore, et nous progressons vers la formule paulinienne qui sera la synthèse parfaite :

« Celui qui a racheté les hommes. »

Et enfin : « Le Fils de Dieu qui m'a aimé jusqu'à mourir sur la Croix pour moi. »

La divine condescendance du Verbe fait Chair présentant à l'homme un Dieu adapté à ses capacités de connaître et d'aimer trouve une correspondance affectueuse chez la plupart des étudiants.

Vivre en chrétien.

Les questions treizième et seizième s'inspiraient de l'enquête de « Pédagogie ».

Et la première demandait : « *Que mets-tu sous ces mots : vivre en chrétien?* » La formule qui l'emporte dans ce milieu comme chez les « Math.-Elém. » c'est : « Faire partie d'une communauté d'amour ». Adoptée par 161 (76 %), écartée par 34 (16 %), elle tient le 1er rang pour 129 (60 %) ; dans « Pédagogie » la formule similaire avait été mise en 1re place par 64 % des garçons et 49 % des filles.

19. Une réponse mériterait cette apostrophe; elle voit dans le Christ : « Le Seigneur, Créateur et Maître *qui punit* ». D'autres ont des relents de rationalisme philosophique : « l'Acte Pur », « le Principe de la vie et de l'Ordre » !

Les autres formules s'écartaient de l'enquête française. La seconde place, 132 (62,5 %) la donnèrent à l'interprétation : « adhérer à un principe de vie » ; et 83 (39 %) lui donnèrent la 1re place, tandis que 53 (25 %) la rejetaient. « Pratiquer une morale » : cette conception paraît admissible à 132 (62,5 %), à juste titre si la morale tient sa juste place ; 60 (28 %) l'excluent, simple quiproquo peut-être, le terme « morale » pouvant signifier selon les cas un moralisme laïc ou l'obéissance de l'enfant de Dieu. Mais 63 (39 %) y voient la valeur première, et cette promotion est un rien inquiétante ; s'il faut que le christianisme passe dans les mœurs pour être sérieux, il est cependant avant tout imitation du Christ dans l'amour surnaturel de Dieu et des hommes.

Les enquêteurs, impressionnés peut-être par les déclarations nietzschéennes de quelques « durs », présentaient encore deux formules assez inutilement pérojatives. La 1re « subir une servitude » est retenue par 13 étudiants (6,5 %), dont 6 (3 %) lui donnent la 1re place, 164 (77 %) la rejettent. La 2e « être retenu par une entrave » a moins de succès encore. Admise par 9 étudiants (4 %) avec la 1re place, elle est condamnée par 167 (79 %) [20].

Monde et vie chrétienne.

Pour terminer les enquêteurs demandaient après « Pédagogie » : « *En quoi le monde actuel fait-il obstacle à ta vie chrétienne?* ». L'obstacle qui paraît le plus sérieux, à considérer à la fois le nombre de ceux qui l'acceptent comme tel (128 = 59,5 %), et ceux qui lui donnent la 1re place (58 = 27,5 %), c'est « la recherche des biens matériels ». Vient ensuite « sa vie enfiévrée », obstacle pour 118 (55,5 %), mais de 1er rang pour 72 (34 %). Ensuite « son caractère superficiel » ressenti par le plus grand nombre (129 = 60 %), mais 38 seulement en font l'obstacle majeur. L'obstacle suivant serait fait des « lectures et spectacles » pour 96 (45 %), mais premier pour 13 (6 %) seulement, tandis que 109 (51,5 %) le nient. Viendrait finalement « l'esprit d'arrivisme », considéré comme obstacle par 67 (30,5 %), de première grandeur pour 8 (4 %), nul pour 149 (70,5 %) [21].

Les renseignements fournis par les étudiants eux-mêmes nous permettent de faire une fois de plus la critique de leur témoignage, et de montrer avec quelle prudence il faut l'acueillir. 51 % (100 étudiants

20. A plusieurs reprises au cours de cet article, nous avons donné, pour les diverses attitudes vis-à-vis d'un problème, une série de pourcentages dont la somme ne faisait pas 100. C'est qu'un certain nombre de bulletins ne répondent pas ou sont imprécis.

21. Dans l'enquête de « Pédagogie » les garçons mettaient au 1er rang comme obstacle « le caractère superficiel » (26 %), au 2e « la recherche des biens matériels » (22 %), venaient ensuite dans l'ordre : « la vie enfiévrée » (17 %), « l'esprit d'arrivisme » (16 %), « les lectures et spectacles » (14 %). Les filles admettaient la même hiérarchie, sauf à échanger les places du 2e et 3e obstacles.

+ 9 étudiantes) affirment que lectures et spectacles ne font pas obstacle à leur vie chrétienne. Mais rapprochons cette déclaration des confidences faites sur la fréquence de leurs communions, et de la difficulté de se confesser née pour certains de l'aveu nécessaire de fautes humiliantes et répétées. Ce rapprochement déploie devant nous, pour cet obstacle, un éventail de significations différentes. Voici, parmi les tenants de cette opinion, 7 étudiants et 1 jeune fille qui communient 5 à 6 fois par semaine, et ne parlent pas de fautes. Les lectures et les spectacles ne sont pas un obstacle pour eux, disent-ils. Il peut s'agir chez eux, soit d'une certaine immunité provenant d'une sexualité encore endormie dans l'innocence, soit d'une certaine maîtrise de soi entretenue par l'atmosphère de la communion quotidienne, soit peut-être — le cas se réalise, hélas ! — d'une certaine inconscience du caractère peccamineux de certaines délectations. On peut se demander enfin si la question est bien formulée. Peut-être cette absence de difficultés provenant de ces divertissements résulte-t-elle chez eux du fait qu'ils ne lisent pas de livres salaces et se contentent du cinéma paroissial? Si ces 23 jeunes gens et 2 jeunes filles du même groupe qui communient 3 et 4 fois par semaine avouent des fautes répétées et humiliantes, il est probable que ces fautes sont légères — impatience, vanité, jalousies, paresse? — et sans rapport avec les spectacles; les mêmes hypothèses vaudront pour eux. Mais si 43 étudiants et 1 étudiante qui communient rarement, parmi lesquels 15 avouent des fautes répétées et humiliantes, déclarent que les spectacles et lectures sont sans effet sur eux... il est permis de se demander s'ils cherchent à protéger quelque chose. Et il y a la masse de ceux qui, péchant facilement et en matière grave, trouvent dans leurs faiblesses un motif de se confesser souvent. Nous n'avons aucun renseignement sur leur cas. Mais ils doivent être plus nombreux encore, et leur avis pose les mêmes questions.

La seule conclusion à tirer de ces renseignements, c'est une exhortation adressée à tous les tenants de ce premier avis d'examiner de près la possibilité de l'influence sur eux des lectures et spectacles.

L'avis de ceux qui, moins nombreux, (86 étudiants + 10 étudiantes), voient dans ces mêmes divertissements un obstacle, est plus clair, à tout prendre, bien que leur avis présente une notable variété de fond et de circonstances. Cette diversité revêt même leur position d'une autorité spéciale : quelles que soient leur ferveur et leur facilité de pratiquer la vertu, ils jugent que la prudence s'impose.

III. CONCLUSION

Il nous reste à conclure, et nous serons brefs, puisque les constatations qui s'imposaient ont été faites à propos de chacune des questions.

Du point de vue méthodologique, il nous est apparu combien il est nécessaire pour ces enquêtes religieuses, de disposer de matériaux appartenant à des catégories diverses — convictions, pratique, questions fermées, questions ouvertes — en vue de contrôler et d'éclairer les uns par les autres. Nous avons conscience que certaines de nos conclusions restent assez vagues et imprécises. L'éclairage projeté à l'aide des questions « ouvertes » sur les réponses aux questions « fermées » est souvent une inférence conjecturale, bien qu'elle prenne autorité en levant la contradiction apparue entre la pratique et les motifs adoptés.

Il nous paraît cependant qu'une impression se dégage de cette enquête, malgré ses imperfections : celle d'une jeunesse fervente dans son ensemble. Il y a parmi elle une petite élite, qui sait réfléchir et se conduit par des motifs élevés et conscients : elle vit dans l'intimité de Dieu et a un souci constant d'apostolat. Elle assiste à la Messe plusieurs fois en semaine et s'approche souvent des sacrements. A côté de cette élite, et influencée par elle, il y a une masse, bien disposée sans doute, mais vivant sur un capital de bonnes habitudes et de pieuses impressions recueillies en famille et au collège, utilisées — donnée de foi plus que constatation expérimentale — par la grâce. Les motifs de ses pratiques n'ont pas été tirés au clair et les formulations les plus saugrenues de ses raisons d'agir trouveront audience auprès d'elle, et avec autant plus de vigueur obnubilante que leur réalisme terre à terre et soupçonneux sera sentimentalement opposé à l'idéalisme secret et délicat de son âme chrétienne.

Il faut donc souhaiter à ces jeunes gens que des possibilités d'instruction religieuse, et surtout de réflexion — lectures, cours, cercles religieux, retraites, etc. — leur soient proposées,... et qu'elles soient acceptées avec détermination. Cette ferveur religieuse, mieux comprise et plus aimée, grandirait en prenant conscience d'elle-même : les Messes et les Communions deviendraient plus fréquentes.

Dernier souhait au terme de cette étude : les préoccupations et les intentions personnelles dans la prière — légitimes et même obligatoires — devraient s'accompagner, chez un plus grand nombre, des soucis de l'apôtre qui ne se trouvent encore que dans un groupe trop restreint.

Un des bulletins protestait contre l'accusation faite au monde d'aujourd'hui d'être superficiel : « Moins superficiel que le monde d'antan », s'exclamait-il. Et certes, dans ses tendances profondes, la jeunesse universitaire présente peut soutenir la comparaison avec celle de « la Belgique de 1900 ». Mais « noverim me, noverim Te, Domine ! » : il lui reste peut-être à découvrir plus clairement son âme réelle et, la connaissant davantage, d'y découvrir le Christ.

J. JAVAUX, S. J.

Le XVII[e] siècle de l'Eglise de France sous une nouvelle optique

Parmi les travaux historiques les plus suggestifs ayant paru au cours de 1956, il faut ranger sans contredit les deux volumes consacrés par le P. Broutin à *La Réforme pastorale en France au XVII[e] siècle*[1]. Il serait regrettable d'en sous-estimer l'importance pour une meilleure compréhension de l'histoire de l'Eglise — spécialement de son histoire en France — au cours d'une période capitale de son devenir.

Trois mérites principaux se dégagent de cet ouvrage : 1) il attire l'attention sur un secteur trop méconnu de l'histoire religieuse : le secteur pastoral; 2) il recourt à une technique historiographique peu commune et spécialement intéressante pour exposer des synthèses comprenant un grand nombre de figurants; 3) il contraint l'historien à ne plus esquiver le problème de la Réforme catholique et des dimensions réelles de son incidence sur le devenir de l'humanité.

*
* *

I. Tout comme l'histoire profane a connu jadis ses tenants d'une histoire bataille, l'histoire religieuse a été plus d'une fois considérée à peu près exclusivement comme le récit des luttes que l'Eglise eut à soutenir contre les assauts de ses ennemis du dehors et du dedans, avec ses alternatives de succès et de revers. Mouvements hérétiques, schismes et dissensions intestines, relations diverses avec les pouvoirs civils, conquête missionnaire à travers le monde, détiennent la part du lion dans cette histoire de l'Eglise envisagée avant tout sous son aspect polémique. En réaction contre cette manière de voir — toujours comme en histoire profane — une importance de plus en plus grande a été reconnue à divers secteurs relevant d'une histoire moins événementielle : la vie religieuse, la spiritualité, les lettres chrétiennes, les arts, le culte et la liturgie, la vie matérielle de l'Eglise, autant d'aspects du passé chrétien qui ont toujours davantage retenu l'attention. A côté des « Histoire de l'Eglise », au titre traditionnel, on a vu paraître des synthèses intitulées : « l'Avenir du christianisme », « Histoire du Christianisme », « Histoire du Catholicisme », en attendant que paraisse un jour la synthèse de nos rêves : l'Histoire du peuple chrétien. Rêve peut-être chimérique, à coup sûr prématuré. Car il y a encore trop de secteurs de la vie ecclésiale — ceux surtout qui confinent aux recherches actuelles de sociologie religieuse ou qui les conditionnent — dont le passé reste pour ainsi dire un livre scellé. Non point que les documents susceptibles de nous renseigner fassent défaut, surtout pour les quatre ou cinq derniers siècles, mais parce que ces veines précieuses restèrent longtemps inexplorées ou à peine entamées.

La pastorale est un de ces secteurs.

En théologie systématique elle n'a vu reconnaître son autonomie qu'en ces dernières décades; en théologie historique elle est aussi une nouvelle venue, fraîchement éclose. Combien son oubli a été préjudiciable à une connaissance plus objec-

1. P. Broutin, S. J. — *La réforme pastorale en France au XVII[e] siècle.* Recherches sur la tradition pastorale après le concile de Trente. I-II. Coll. Bibliothèque de Théologie. Série II. Théologie morale, vol. II. Paris-Tournai, Desclée & C[o], 1956, 23 × 16 cm., x-372 et iv-568 p.

tive et plus valable du passé chrétien, il suffit de se reporter aux ouvrages qui commencent à en tenir compte pour s'en apercevoir.

C'est le mérite du P. Broutin d'avoir réuni en une synthèse originale les éléments pastoraux de l'histoire du catholicisme français au XVII[e] siècle. En quelques lignes d'une précision qui ne laisse rien à désirer, il nous explique lui-même ce qu'il a voulu réaliser. Non point un nouveau livre sur la renaissance catholique en France au XVII[e] siècle, ni un livre sur la restauration religieuse de l'Eglise de France au lendemain des guerres de religion, ni un chapitre sur l'histoire religieuse de la nation française. Mais il a voulu « étudier l'introduction et l'expansion de la réforme tridentine sous son aspect strictement pastoral dans les Eglises de France, montrer comment des évêques, conscients de leurs droits et de leurs devoirs, ont travaillé à cette restauration dans leur diocèse, comment ils ont rétabli leur clergé dans son état et dans sa fonction, le peuple chrétien dans sa foi et dans ses mœurs ». Tel fut l'objet précis de son travail. C'est pourquoi il a passé totalement sous silence des facteurs importants de la vie religieuse de la France au XVII[e] siècle : gallicanisme, jansénisme, quiétisme, crise de la Régale, réformes monastiques, missions de l'intérieur et de l'extérieur, fondations d'enseignement et de charité.

Sans doute, l'auteur est le premier à reconnaître l'importance de tous ces facteurs. Mais, ayant constaté qu'un des appartements principaux du palais du XVII[e] siècle chrétien était laissé à l'abandon, il a eu l'heureuse idée de ne pas recommencer l'inventaire des appartements déjà aménagés, afin de le rendre capable lui aussi de recevoir désormais des visiteurs.

*
* *

II. Pour ce faire, il a eu recours à une technique d'exposition assez peu habituelle.

Le plan habituellement suivi par les auteurs de synthèses historiques est une combinaison de divisions chronologiques et idéologiques. La matière est répartie de telle sorte que la succession des chapitres donne l'impression du déroulement d'une vaste fresque d'ensemble ou d'un panorama global aux multiples détails. L'avantage de ce procédé consiste précisément en cette unicité de l'exposé, qui apparaît d'emblée et qui acquiert toute sa valeur dans le cas d'une biographie ou d'une synthèse axée sur une idée centrale. Mais il risque de souffrir d'un sérieux inconvénient : la confusion créée dans l'esprit des lecteurs par le trop grand nombre de personnages et par la pléthore de détails auxquels ils sont requis d'accorder simultanément leur attention.

Cet inconvénient était spécialement redoutable pour qui voulait traiter comme il se devait de l'histoire de la pastorale dans la France du XVII[e] siècle. A cause de sa richesse même, à cause du grand nombre de ses figures marquantes, à cause de l'abondance des essais et des tentatives originales de réforme. Une présentation à plan trop unificateur risquait, soit de causer chez le lecteur une impression de grisaille, soit de trop centrer l'attention autour d'un seul sujet de premier plan, au détriment des véritables perspectives historiques.

C'est pourquoi l'auteur a préféré procéder à la manière de ces artistes qui divisent l'ensemble du champ dont ils disposent en un certain nombre de cartons réservés chacun à un sujet unique. L'impression globale doit alors résulter de l'examen successif de tous les cartons juxtaposés.

Appliquant ce procédé d'exposition, l'auteur a réparti son sujet entre les trois secteurs qui, ensemble, constituent la tradition pastorale : les hommes, les institutions et les écrits. Chaque secteur, à son tour, est subdivisé en une enfilade de tableaux comprenant de quinze à vingt pages.

Les *hommes,* ce sont les principaux artisans de la réforme pastorale : donc les évêques. Pas nécessairement les plus célèbres : Richelieu, Bossuet et Fénelon ne sont mentionnés qu'incidemment. Pas davantage les plus saints ni les plus scandaleux : l'auteur cite sans peine une quarantaine de noms qui auraient mérité plus qu'une simple mention, s'il avait voulu écrire une histoire de l'épiscopat français au XVII[e] siècle. Mais « ceux dont l'action pastorale et l'œuvre réformatrice sont significatives de l'esprit tridentin ». Dix-huit portraits composent ce parterre épiscopal. Ils remplissent le premier volume en entier. L'auteur a eu soin de les choisir aussi dissemblables que possible, soulignant ainsi combien l'Esprit de Dieu, dans un même appel, sait respecter la diversité des contingences individuelles, aussi bien au niveau de l'inspiration qu'à celui de la réalisation.

Dix-huit destinées pastorales; dix-huit activités réformatrices, toutes dissemblables.

Dissemblables par l'âge, par le milieu, par la durée de l'épiscopat. Dissemblables encore par leur mentalité et par leur façon de concevoir leur charge épiscopale. Dissemblables enfin par l'œuvre qu'ils accomplirent et par les obstacles qu'ils eurent à surmonter.

Voici Mgr de la Fayette, qui fut évêque de Limoges pendant près d'un demi-siècle, alors que son collègue, Mgr Gault, l'apôtre des galères marseillaises, ne gouverna son diocèse que durant quelques mois.

Voici Mgr de Sourdis et Mgr de la Rochefoucauld, devenus évêques à 24 et à 26 ans et comblés d'honneurs leur vie durant, tandis qu'à Pamiers, Henri de Sponde, ancien huguenot converti, ne devint évêque qu'à l'âge de 60 ans et eut à subir des avanies sans nombre.

Voici, côte à côte, des pasteurs de tradition borroméenne, d'autres de teinte oratorienne ou sulpicienne, d'autres encore marqués par Port-Royal. D'authentiques candidats à la sainteté, tels François de Sales et Alain de Solminihac, y voisinent avec des prélats trop engagés en diverses compromissions mondaines. En face d'un « pèlerin de la voie étroite », voici un « évêque-duc par la faveur royale ». En face d'un « Borromée de la Franche-Comté », un « évêque grand seigneur ». En face d'un évêque d'Agen, dont le mot d'ordre aurait pu être « Ordonnances, ordonnances, ordonnances », un évêque de Grenoble qui aurait rétorqué : « Peu d'ordonnances, des actes ! »

Savants ou littérateurs, ascètes ou apôtres, ils eurent tous un trait commun : tous contribuèrent puissamment à promouvoir la réforme catholique dans la ligne tridentine. Ils furent les *self-made men,* les pionniers qui déblayèrent et marquèrent la voie à suivre.

Il faut remercier et féliciter le P. Broutin d'avoir essayé avec succès de nous présenter cet aspect essentiel de leur vie.

Les *institutions,* ce sont avant tout celles préconisées par le Concile de Trente ou conformes à son esprit : conciles provinciaux, séminaires, essais de restauration de la vie canoniale et de la vie commune du clergé paroissial.

Ici également, le P. Broutin a procédé par échantillons-types : il a retenu les conciles d'Aix (1585), de Bourges (1584), de Bordeaux (1624), les réformes canoniales de Chancelade, de Sainte-Geneviève, de Pamiers. Il a retracé les heurs et malheurs des efforts faits pour revaloriser les éléments communautaires et missionnaires parmi le clergé diocésain : Saint Nicolas du Chardonnet, prêtres de Saint Martial, Pères de la Doctrine Chrétienne, groupes de Barenton et d'ailleurs en Normandie, Joséphistes de Lyon. Il a raconté la variété des tentatives faites pour mettre sur pied des formules réellement viables de séminaires; tentatives dont les succès furent bien différents : les unes plus éphémères, d'au-

tres réservées à un avenir brillant : Les Bons-Enfants de M. Vincent, Saint-Sulpice, les Eudistes, les Prêtres du Saint-Sacrement.

Quant aux *livres,* ils sont peut-être, plus encore que les hommes et les œuvres, d'illustres oubliés. Bien entendu, l'auteur n'a retenu que les principaux d'une nombreuse génération : ouvrages de spiritualité sacerdotale, d'initiation pastorale, directoires sacramentaires. Ils dorment aujourd'hui du sommeil de l'oubli sur les rayons de quelques vieilles bibliothèques et leurs titres ne sont plus connus que par quelques hommes de métier. C'est à eux cependant que le catholicisme doit d'avoir été ce qu'il fut. Et il faut savoir gré à l'auteur de les avoir rappelés à notre gratitude et de nous en avoir résumé les enseignements essentiels.

*
* *

III. Après avoir étudié les hommes, les institutions et les livres, qui ont contribué à promouvoir la Réforme catholique dans la France du XVII[e] siècle, le P. Broutin consacre sa « conclusion » à un essai de « bilan de cette partie de l'histoire religieuse ». Ses quelque cinquante pages, écrites avec la loyauté du praticien chargé d'établir un diagnostic, posent dans ses grandes lignes le problème de la Réforme catholique et de son efficacité réelle. C'est, pensons-nous, la première fois que la question est formulée en des termes aussi explicites.

Dès son introduction, l'auteur nous avait mis en garde contre une application prématurée des termes tels que « succès » et « échec » à des événements ou à des périodes historiques. Tout ce qui brille n'est pas or ; tout ce qui, à court terme, peut paraître échec ou succès, peut avoir une tout autre valeur, si on le replace dans la perspective globale du devenir de l'humanité. Ordinairement, celui qui tient compte des longues échéances et de la complexité des choses humaines devra reconnaître avec l'auteur que l'« on peut plaider avec autant d'exactitude la réussite que l'insuccès », qu'« il faut parler d'une réussite allant de pair avec un échec, d'un retour à l'ordre se faisant lentement, obscurément, à travers des méandres désordonnés ». De plus, quand il s'agit d'un mouvement de réforme, c'est une tentation facile de trop accuser les contrastes. « Dans l'Eglise comme dans la nature, il y a un déroulement plus ou moins régulier de saisons : il y a des hivers rigoureux avec de beaux jours et il y a des étés détestables. C'est un procédé fréquent chez les biographes et les historiens des réformateurs de forcer la note sombre pour faire mieux ressortir la transformation accomplie par leur héros. »

L'auteur s'est gardé de tels jugements à l'emporte-pièce. Le titre même qu'il a ajouté à sa conclusion, « échec partiel de la Réforme tridentine », montre qu'il tient à se désolidariser d'avec les encensements conventionnels et les dithyrambes stéréotypés. Il reconnaît que la Réforme catholique de l'Eglise de France au XVII[e] siècle fut, au moins en partie, un échec. Il en attribue la cause à trois obstacles qui ont empêché une plus grande efficience du mouvement réformateur issu du Concile de Trente : 1) la carence de toute application de la réforme aux questions intéressant les princes chrétiens ; il en résulta l'impossibilité d'extirper efficacement des abus devenus traditionnels, ceux surtout se rattachant au régime bénéficial ; 2) l'antagonisme chronique et insurmontable entre les deux clergés, diocésain et régulier ; l'auteur en analyse les causes et il montre par des exemples suggestifs comment cette rivalité a empêché une collaboration fructueuse sur le plan de la réforme ; 3) l'hypothèque janséniste avec ses ramifications dans le champ du gallicanisme et dans celui du conflit entre rigorisme et laxisme ; il en résulta le gaspillage d'une somme incroyable d'énergie spirituelle, qui aurait pu être bien plus utilement employée ailleurs.

Diagnostic lucide et courageux. Mais on peut se demander s'il est suffisant et si le catholicisme de la Contre Réforme n'a pas souffert de quelque faiblesse congénitale, dont la pensée historique n'a pas encore réussi à déterminer toutes les composantes.

Car enfin cette splendide renaissance catholique du XVII^e siècle, ce ne fut qu'une aurore. Ce bouillonnement d'initiatives, ce foisonnement de personnalités contemporaines de saint François de Sales et de Monsieur Vincent, auraient dû conduire logiquement à une période d'épanouissement chrétien. Mais si l'aurore fut splendide, où reste la splendeur du plein midi?

De nombreuses remarques disséminées à travers tout l'ouvrage nous obligent à conclure que cette splendeur ne vit jamais le jour.

Parlant de ce qui a manqué, entre 1570 et 1640, aux efforts déployés pour organiser les premiers séminaires, l'auteur se voit contraint de reconnaître que « ce qui a manqué par-dessus tout, c'est le climat spirituel nécessaire pour que l'institution tridentine soit viable, c'est un ensemble de mœurs, de goûts, d'aspirations où le décret conciliaire pût s'incarner. Il fallait trouver le milieu ecclésiastique vital où cette nouvelle plante pût s'insérer ». Climat défavorable donc avant 1640. Il le deviendra plus encore après cette date, puisque « en 1640, le niveau de l'épiscopat français est certainement plus haut qu'il ne l'était au début du siècle et meilleur qu'il ne le sera à la fin ». Ce qui est vrai de l'épiscopat est vrai pareillement du clergé et de tout le peuple chrétien. Les constatations pessimistes de M. Olier sur le niveau moral de ses contemporains sont peut-être poussées au noir pour le besoin de la cause, mais il n'apparaît nulle part qu'entre le règne de Louis XIII et celui de Louis XIV le niveau du catholicisme français ait marqué un progrès. Parlant de trois évêques réformateurs, Mgr de Sourdis, Mgr Zamet et Mgr de Sponde, l'auteur les loue d'avoir« « préparé à leurs successeurs des conditions plus favorables pour réaliser les décrets du concile de Trente ». Sans doute, mais l'histoire ne nous montre pas que les dits successeurs ont su mettre à profit ces conditions plus favorables et moins encore que le christianisme de leurs ouailles en a bénéficié.

Procès-verbal de carence d'autant plus impressionnant que d'autres éléments suggèrent une conclusion analogue ou du moins orientée dans le même sens : quelles furent au juste les améliorations à long terme produites par les missions populaires et par l'introduction de l'enseignement catéchétique? Quelle fut la trempe religieuse des classes dirigeantes formées par les collèges des Jésuites nouvellement fondés à cette époque et dont il y avait lieu de tant augurer pour l'avenir?

Faut-il dire que les fruits n'ont pas tenu les promesses des fleurs?

En tout cas, le problème est désormais posé en toute clarté. Nul historien n'aura désormais le droit de l'esquiver. N'eût-il produit que ce seul résultat, le mérite de l'ouvrage du P. Broutin serait déjà énorme.

Roger Mols, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique du 2 juillet 1957 à la Hiérarchie de France à l'occasion du centenaire des Apparitions de Lourdes. — (*A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 605-619).

Cette encyclique, dont le texte original est en français, se divise en deux parties. Le Souverain Pontife, après avoir rappelé son propre pèlerinage à Lourdes en 1935, à la fin du Jubilé de la Rédemption, évoque à grands traits diverses manifestations de la dévotion mariale en France, et notamment l'importance de Lourdes, si fréquemment reconnue par les Papes. Il expose ensuite les fruits spirituels à recueillir de la célébration de l'année centenaire et l'esprit dans lequel il faut s'y préparer et la célébrer.

I

La terre de France est jalonnée de grands sanctuaires marials, où la dévotion de tout un peuple s'est traduite au cours des siècles dans les admirables cathédrales de Chartres, Le Puy, Reims, Amiens, Paris et tant d'autres.

Innombrables, dans les villes et les campagnes, sur les monts ou dominant la mer, se dressent les sanctuaires dédiés à Notre-Dame. Princes et pasteurs, fidèles innombrables de toute condition y sont venus au long des siècles pour saluer la Vierge « des titres les plus expressifs de leur confiance et de leur gratitude » : « admirable litanie de vocables dont l'énumération jamais achevée raconte, de province en province, les bienfaits que la Mère de Dieu répandit au cours des âges sur la terre de France ».

Mais au sortir de la crise révolutionnaire, c'est le XIX^e^ siècle qui allait être celui des prédilections mariales. Le Pape évoque le souvenir de S. Catherine Labouré et de « la Médaille miraculeuse » (1830) et passe immédiatement aux apparitions de Lourdes, du 11 février au 16 juillet 1858.

La bienheureuse Vierge Marie « vient à Bernadette, elle en fait sa confidente, la collaboratrice, l'instrument de sa maternelle tendresse et de la miséricordieuse toute-puissance de son Fils pour restaurer le monde dans le Christ par une nouvelle et incomparable effusion de la Rédemption » (Discours du 28 avril 1935 à Lourdes : Eug. Pacelli, *Discorsi e Panegirici*, 2^e^ éd., Vatican, 1956, p. 435).

A travers railleries et oppositions, la voix de la messagère de l'Immaculée s'est imposée au monde. Dès avant l'approbation épiscopale de 1862, les foules étaient accourues et n'ont cessé de déferler : émouvant cortège des humbles, des malades et des affligés, pèlerins venus par milliers d'un diocèse ou d'une nation, et aussi pèlerins isolés venant chercher discrètement la vérité... « Jamais en un lieu de la terre, on n'a vu pareil cortège de souffrance, jamais pareil rayonnement de paix, de sérénité et de joie ! » (*Ibid.*, p. 437).

Ces cent années de culte marial ont étroitement uni le Siège Apostolique au sanctuaire de Lourdes.

Lorsque, quatre ans après la définition du dogme de l'Immaculée Conception, Bernadette recueillit des lèvres de la Vierge ce nom béni, la foi déjà ferme des fidèles ne reçut-elle pas une émouvante confirmation?

Pie IX comble de bienfaits spirituels la Basilique de Lourdes et fait couronner la statue de l'Immaculée. Léon XIII accorde en 1892 l'Office propre et la messe de la fête des Apparitions. S. Pie X, dans la lettre encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, souligne lui-même ce rapprochement providentiel entre la définition dogmatique de 1854 et les apparitions de 1858. Et il se plaît à relever spécialement la connexion qui existe à Lourdes entre le culte eucharistique et la dévotion mariale : « La gloire unique du sanctuaire réside en ce fait que les peuples y sont de partout attirés par Marie à l'adoration du Christ Jésus dans l'auguste Sacrement, en sorte que ce sanctuaire, à la fois centre de culte marial et trône du mystère eucharistique, surpasse, semble-t-il, en gloire tous les autres dans le monde catholique » (Bref du 25 avril 1911).

Benoît XV et Pie XI portent au pèlerinage de Lourdes le même intérêt. Le 8 décembre 1933, la canonisation de S. Bernadette était une sorte d'authentification par l'Eglise de la promesse faite par la Vierge à son humble confidente « d'être heureuse non pas dans ce monde mais dans l'autre ».

La légation pontificale aux fêtes du 75e anniversaire des Apparitions en 1933, puis la clôture du Jubilé de la Rédemption par le triduum de messes à la grotte de Massabielle en 1935 montrent bien l'estime de Pie XI pour Lourdes.

S.S. Pie XII rappelle enfin comment lui-même, dans l'encyclique *Fulgens corona* du 8 septembre 1953 édictant l'année mariale, a relevé les rapports entre les dates de 1854 et 1858. Il y faisait allusion encore dans sa Constitution apostolique *Omnium ecclesiarum sollicitudo* du 15 août 1954, érigeant « la Mission de France ».

Tant de grâces passées sont le gage d'autres grâces à venir et cette année du centenaire sera sans aucun doute pleine des largesses de Notre-Dame à ses enfants. Mais sans aucun doute aussi, — et c'est la pensée maîtresse que le Pape propose à la méditation des chrétiens en cette année jubilaire —, Marie est venue à Lourdes pour nous dire quelque chose de la part du ciel. Elle désire que son appel soit entendu : « elle nous presse de recueillir les leçons spirituelles des apparitions et de nous engager sur la voie qu'elle nous a si clairement tracée ».

II

Le Message de Lourdes, continue le Pape, nous montre que la Sagesse de Dieu est radicalement opposée à la vaine sagesse de ce monde. Il n'est autre, d'ailleurs, que celui de l'Evangile. Il en a la teneur, les exigences et les promesses, même s'il emprunte pour venir jusqu'à nous la douceur d'une Mère et la faiblesse d'une enfant.

« Dans une société n'ayant guère conscience des maux qui la rongent et qui voile ses misères et ses injustices sous des dehors prospères, brillants et insouciants », la Vierge très pure livre son angoisse au cœur limpide d'une petite fille et lance par trois fois son pressant appel à la pénitence. Comme Jean le Précurseur, comme Jésus au début de son ministère, Marie redit « la même injonction forte et rigoureuse » qui dicte aux hommes la voie du salut : « Repentez-vous ! »

Mais parce qu'elle est la Mère de Dieu, elle ne saurait parler de péché et de pénitence sans se faire aussi messagère de pardon et d'espérance : « Déjà l'eau ruisselle à ses pieds », comme un signe et comme une promesse : « vous tous qui avez soif, venez aux sources, et puisez le salut du Seigneur ». Et les foules sont venues, avides de guérisons, comme jadis autour de Jésus.

Cependant, comme jadis encore, la guérison des plaies physiques « demeure, en même temps qu'un geste de miséricorde, le signe du pouvoir que le Fils de l'homme a de remettre les péchés » (cfr *Marc*, II, 10). Les miracles de Lourdes ne sauraient nous le faire oublier, c'est du salut de nos âmes qu'il s'agit essen-

tiellement : « la Vierge nous invite, au nom de son Fils, à la conversion du cœur et à l'espérance du pardon ».

Cette attitude de l'homme qui se reconnaît pécheur, ce devrait être la grâce qui caractérise l'année jubilaire et lui donne sa véritable grandeur : « Quels bienfaits ne serait-on pas en droit d'en attendre pour l'Eglise, si chaque pèlerin de Lourdes, et tout chrétien uni de cœur aux célébrations du centenaire, réalisait d'abord en lui-même cette œuvre de sanctification ».

Que les Evêques donc, et tous les prêtres, travaillent avec ferveur à ce que les pèlerinages envisagés « bénéficient d'une préparation, d'une réalisation et surtout de lendemains aussi propices que possible à une action profonde et durable de la grâce ». C'est au prix d'une conversion personnelle, d'un retour personnel aux sources de la religion, et aussi d'un engagement personnel dans les œuvres recommandées par l'Eglise que s'opérera l'assainissement de notre société.

Mais est-ce suffisant? Non, affirme le Souverain Pontife : « Pour primordiale qu'elle soit, la conversion individuelle du pèlerin ne saurait ici suffire ». Que les Evêques et les prêtres suscitent également parmi les fidèles un effort collectif de renouveau chrétien, afin qu'on parvienne à lutter victorieusement contre les redoutables tentations qui assiègent le monde moderne.

Et le Pape dénonce une fois de plus les multiples ravages du matérialisme. Il s'adresse de façon pressante aux prêtres : Qu'ils osent prêcher à tous et sans crainte les grandes vérités du salut : c'est à eux qu'il appartient de former la conscience du peuple chrétien. Qu'ils osent, à la suite de la Vierge compatissante mais clairvoyante, rappeler aux hommes « les démarches essentielles et austères de la conversion ». Qu'ils tracent aux âmes, avec une surnaturelle assurance, « la route étroite qui mène à la vie », sans rien leur voiler des exigences évangéliques. C'est à cela qu'ils ont été appelés, et c'est la grâce qu'ils trouveront auprès de Notre-Dame. « A l'école de Marie, ils apprendront à ne vivre que pour donner le Christ au monde ».

Autour d'eux, tels de nouveaux croisés, les fidèles s'uniront fraternellement pour travailler ensemble à la cause de Dieu. Ce sont d'abord les âmes consacrées, avec les armes invincibles de la prière, de la pénitence et de la charité. Ce sont aussi les foyers chrétiens, conscients de leur irremplaçable mission dans la société. Ce sont enfin tous les catholiques militants soucieux d'informer d'esprit authentiquement chrétien leurs relations professionnelles et civiques.

Mais ce n'est pas tout. Les prédilections de Marie vont à d'autres de ses enfants qui peuvent sûrement beaucoup sur le Cœur de son Fils : les petits, les pauvres, les malades et tous ceux qui souffrent. Qu'ils prient! Qu'ils offrent leurs peines à toutes les intentions de Marie et de l'Eglise : « La Vierge Immaculée, qui connaît les cheminements secrets de la grâce dans les âmes et le travail silencieux de ce levain surnaturel du monde, sait de quel prix sont, aux yeux de Dieu, vos souffrances unies à celles du Sauveur. Elles peuvent grandement concourir, Nous n'en doutons pas, à ce renouveau chrétien de la société que Nous implorons de Dieu par la puissante intercession de sa Mère ».

« Voulez-vous avoir la bonté de venir...? » C'est ainsi, rappelle le Souverain Pontife en terminant sa Lettre, que Marie parlait à Bernadette. « Cette invitation discrète, qui ne contraint pas, qui s'adresse au cœur et sollicite avec délicatesse une réponse libre et généreuse, la Mère de Dieu la propose de nouveau à ses fils de France et du monde. Sans s'imposer, elle les presse de se réformer eux-mêmes et de travailler de toutes leurs forces au salut du monde. Les chrétiens ne resteront pas sourds à cet appel : ils iront à Marie ». Et c'est à chacun d'eux, qu'au terme de cette encyclique, le Pape redit l'exhortation confiante de S. Bernard : « Dans les périls, dans les angoisses, dans les incertitudes, pense à Marie, invoque Marie... En la suivant, tu ne dévies pas; en la priant, tu ne désespères pas; en la tenant, tu ne t'écroules pas; sous sa protection, tu ne redoutes rien; sous sa conduite, tu ne te lasses pas; grâce à elle, tu parviens au but... ».

E. B.

S. CONGREGATION DU CONCILE

Décret du 25 juillet 1957 transférant le jeûne et l'abstinence de la vigile de l'Assomption. — (*A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 638).

Comme de nombreux Ordinaires de diverses nations ont signalé au Saint-Siège les difficultés que présentait régulièrement l'observation de la loi du jeûne et de l'abstinence la veille de l'Assomption, à cause de circonstances de lieux ou de temps, la S. Congrégation du Concile, par mandat spécial du Souverain Pontife, a transféré d'une manière définitive pour tout l'univers cette obligation à la veille de la fête de l'Immaculée Conception.

S. CONGREGATION DES RITES

Décret Urbis et Orbis « Sanctissimam Eucharistiam » du 1er juin 1957 sur le tabernacle. — (*A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 425-426. — Traduction de la *N.R.Th.*).

Notre Sainte Mère l'Eglise a toujours veillé avec un soin empressé et vigilant à conserver la Sainte Eucharistie avec les plus grandes marques de respect. Cette sollicitude toutefois s'est traduite en acte de façon diverse au cours des siècles. En conséquence la dévotion de jour en jour croissante des fidèles envers l'Eucharistie a fait du lieu où est conservé le Corps du Seigneur un centre de vie chrétienne florissante.

Pour prévenir cependant les abus, et pour que tout se fasse en bon ordre, l'autorité compétente a publié plusieurs documents, décrets ou lois déterminant le lieu, la manière et l'usage de conserver l'Eucharistie. Le Code de Droit Canon les résume tous et les exprime de la façon suivante. Canon 1268, § 2 : « Que la Sainte Eucharistie soit conservée dans l'endroit le plus digne et le plus noble de l'église, et donc normalement sur le maître-autel » ; canon 1269, § 1 : « La Sainte Eucharistie doit être conservée dans un tabernacle inamovible placé au milieu d'un autel ».

Tout récemment, Sa Sainteté Pie XII, dans le discours adressé le 22 septembre 1956 aux participants du Congrès international de liturgie pastorale d'Assise [1], a clairement exposé certains points principaux de la doctrine et de la pratique de l'Eglise concernant la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le tabernacle; il a aussi rejeté certaines erreurs modernes et hautement recommandé les exercices de piété envers le Saint-Sacrement conservé au tabernacle, selon la tradition reçue de l'Eglise.

Compte tenu de ces documents, la Sacrée Congrégation des Rites a décrété ce qui suit en vertu des facultés qui lui ont été accordées par Sa Sainteté Pie XII, Pape de par la Divine Providence.

1. Les normes fixées par le Code de Droit Canon pour la conservation de la Sainte Eucharistie (canons 1268 et 1269) doivent être scrupuleusement et consciencieusement observées; que les Ordinaires des lieux n'omettent pas d'y veiller avec soin.

2. Le tabernacle doit être fixé à l'autel avec une telle solidité qu'il en devienne inamovible. Qu'il soit normalement placé sur le maître-autel, à moins que,

---

1. *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 711-725; cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 178-185.

pour la vénération et le culte d'un si grand sacrement, une autre disposition ne paraisse plus pratique et plus convenable. Tel est ordinairement le cas dans les églises cathédrales, collégiales ou conventuelles, dans lesquelles l'office du chœur se déroule habituellement. Ce peut aussi parfois être le cas dans les sanctuaires importants, pour éviter que la dévotion particulière des fidèles envers l'objet qui y est vénéré ne fasse tort au culte souverain de latrie dû au Saint-Sacrement.

3. A l'autel où est conservé le Saint-Sacrement, le Saint Sacrifice doit habituellement être célébré.

4. Dans les églises où il n'existe qu'un seul autel, celui-ci ne peut être disposé de telle sorte que le prêtre célèbre face au peuple; mais, sur l'autel lui-même, au milieu, doit être placé le tabernacle pour la garde de la Sainte Eucharistie, tabernacle construit conformément aux lois liturgiques et parfaitement digne, par sa forme et ses dimensions, d'un si grand Sacrement.

5. Que le tabernacle soit solidement fermé de partout et offre dans toute sa construction une sécurité telle que tout danger de profanation soit écarté.

6. Quand les saintes espèces y sont conservées, que le tabernacle soit recouvert d'un conopée et, selon l'antique usage de l'Eglise, qu'une lumière brûle perpétuellement devant lui.

7. Que dans son aspect extérieur le tabernacle s'harmonise avec le style de l'autel et de l'église; qu'il ne s'écarte pas trop des modèles adoptés jusqu'ici; qu'il ne soit pas réduit à la forme d'une simple boîte, mais représente d'une certaine façon une vraie demeure de Dieu avec les hommes; qu'il ne soit pas orné de symboles ou de figures inusitées, ou de nature à étonner les fidèles ou à prêter flanc à des interprétations erronées, ou enfin sans relation avec le Saint-Sacrement.

8. Sont rigoureusement interdits les tabernacles eucharistiques placés en dehors d'un autel, par exemple dans le mur, ou sur le côté ou derrière l'autel, ou dans des niches ou colonnes séparées de l'autel.

9. La coutume contraire, qu'il s'agisse de la manière de conserver l'Eucharistie ou de la forme du tabernacle, ne peut se présumer, à moins qu'il ne s'agisse d'une coutume centenaire ou immémoriale (cfr canon 62 § 2), comme c'est le cas, par exemple, pour certains tabernacles en forme de tour ou de niche. Pareilles formes ne peuvent toutefois être reproduites.

Nonobstant toutes dispositions contraires.

Rome, le 1er juin 1957.

L. ✠ S.

C. Card. Cicognani, Préfet

✠ A. Carinci, Arch. de Séleucie, Secrétaire.

*

* *

Notre commentaire comportera deux parties : la première étudiera le contenu de ce document, la seconde essayera de dégager, à la lumière notamment des enseignements pontificaux, l'esprit qui commande cet ensemble de mesures. *Fides quaerens intellectum* : notre obéissance ne sera parfaite et nous ne pourrons efficacement faire comprendre aux fidèles le sens des changements demandés par Rome que si nous les comprenons nous-mêmes.

I

La législation actuelle [2] concernant la place et la forme du tabernacle se trouve dans le *Rituel Romain,* titre V, c. 1, n. 5 & 6, dans le *Code de Droit Canon* (canons 1268, 1269, 1271) et dans un certain nombre de documents émanés des Congrégations romaines [3].

Le *tabernacle* doit se trouver sur un autel [4], sur lequel, précise notre décret, on célèbre habituellement la Sainte Messe [5]. Le tabernacle doit être réellement inamovible [6] et donc fixé à l'autel en conséquence [7]. La place normale du tabernacle est sur le maître-autel [8]; cette règle n'est pourtant pas absolue. Aux exceptions déjà prévues par le Code et rappelées dans le décret, celui-ci ajoute le cas de certains sanctuaires importants [9] : si l'on craignait que la dévotion des fidèles envers l'objet du pèlerinage ne fasse tort au respect dû au Saint-Sacrement, on pourrait placer celui-ci à un autre autel, qui devrait être le mieux orné de tous [10]. D'autres exceptions sont encore possibles, comme l'indiquent ces documents; mais, comme l'un et l'autre le rappellent, elles doivent se justifier en fonction du culte à rendre à l'Eucharistie [11], et non pour d'autres motifs.

Qu'il en soit bien ainsi ressort également de l'interdiction — toute nouvelle [12]

---

2. On en trouvera un excellent exposé dans Rudolf Fattinger, *Liturgisch-praktische Requisitenkunde,* Fribourg-en-Br., 1955, au mot « Tabernakel ». Bon résumé également dans les *Collectanea Mechliniensia,* 1953, p. 573-574 (J. Rabau).

3. Notamment les décrets S.R.C., n. 2564, ad 2 et 3660, ad 1 (condamnation d'un tabernacle avec portes vitrées); 3449 (autel du tabernacle); 2067, ad 10, 2613, ad 6, 2906, 3673, ad 2 (ce que l'on ne peut mettre devant, derrière ou sur le tabernacle), 3987 (choix de la fermeture; décret repris dans deux décrets — 18 mars et 8 mai 1908 — cités dans l'instruction de la S.C. des Sacrements de 1938, cfr infra); Sacrée Congrégation des Sacrements : instructions du 26 mai 1938 (*A.A.S.,* XXX, 1938, p. 198-207, sur la garde du Saint Sacrement; cfr *N.R.Th.,* 1938, p. 1088-1101); 10 février 1941 (*A.A.S.,* XXXIII, 1941, p. 57, rappel de l'instruction précédente; cfr *N.R.Th.,* 1946, p. 462); 1er octobre 1949 (*A.A.S.,* XXXXI, 1949, p. 493-511, garde du Saint-Sacrement dans les oratoires privés; cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 77-85); Sacrée Congrégation du Saint-Office, 30 juin 1952 (*A.A.S.,* XXXXIV, 1952, p. 542-546, sur l'art sacré; cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 863-866).

4. Can. 1269, § 1; *Rit. Rom.,* V, c. 1, n. 5.

5. N. 3.

6. Can. 1269, § 1; *Rit. Rom.,* V, c. 1, n. 5; S.C. Sacrements 1938 (*A.A.S.,* XXX, 1938, p. 199); S.C. S. Office 1952 (*A.A.S.,* XXXXIV, 1952, p. 544).

7. N. 2.

8. Can. 1268, § 2; *S.R.C.,* n. 3449; *Rit. Rom.,* V, c. 1, n. 6.

9. N. 2.

10. Can. 1268, § 4.

11. La construction latine ne laisse aucun doute à cet égard : « nisi aliud venerationi et cultui tanti sacramenti commodius et decentius videatur ». Ce serait un contresens de comprendre : « à moins qu'une autre disposition ne paraisse plus pratique (même pour d'autres motifs)... ».

12. A notre connaissance, ce texte est le premier document pontifical portant une interdiction en cette matière. Jusqu'ici en effet, s'appuyant sur les rubriques du missel romain (*De ritu servando...,* V, n. 3 et XII, n. 2), les liturgistes tenaient que le droit de célébrer face au peuple restait partout en vigueur dans l'Eglise latine. Presque tous cependant ajoutaient que l'on ne pouvait reprendre cette manière de faire, à peu près partout tombée en désuétude et capable d'avoir des retentissements importants chez les fidèles, sans le consentement de l'Ordinaire du lieu. A fortiori, l'on doit se conformer aux prescriptions diocésaines en cette matière (en Belgique notamment, le 5e Concile provincial de Malines (1937) a décrété que « sauf permission spéciale de l'Ordinaire du lieu, l'au-

— de l'autel face au peuple dans les églises [13] qui n'en possèdent qu'un seul. Tourner cet unique autel face au peuple pose en effet de façon cruciale le problème du tabernacle. « Tout tabernacle, même le plus petit, fait perdre la moitié des avantages visuels qu'on a cherchés en tournant l'autel vers les fidèles. Aussi l'idéal consiste-t-il à ne pas avoir de tabernacle à cet autel-là [14] ». Passons, puisqu'elles ne concernent pas le problème envisagé ici, sur les solutions consistant à mettre le Saint-Sacrement à un autre autel (autel latéral, autel situé soit derrière, soit devant l'autel de la célébration face au peuple [15]) ; dans le cas de l'autel unique, il ne restait le choix qu'entre deux manières de faire : le tabernacle en dehors de l'autel ou le tabernacle « surbaissé ». La première solution, déjà condamnée par le canon 1269, § 1 [16], vient de l'être avec plus d'insistance encore par notre document : tout tabernacle en dehors d'un autel [17] est sévèrement condamné ; seule une coutume centenaire ou immémoriale peut permettre de garder

---

tel ne peut être disposé de telle sorte que le prêtre célèbre face au peuple » (n. 157).

Sur la question historique de l'orientation de l'autel, l'ouvrage fondamental reste Joseph Braun, S. J., *Der Christliche Altar,* Munich, 1924, t. I, p. 413-416. Sur les discussions que le problème de l'autel face au peuple entraîna il y a une vingtaine d'années dans nos régions, on trouvera un bon résumé, avec références, dans une série d'articles de dom Rombaut Van Doren, O.S.B. (*Les Questions Liturgiques et Paroissiales,* 1928, p. 93-98; 1931, p. 199-204 et 295-297). Pour l'époque plus récente, on pourra consulter, entre autres, *Ephemerides Liturgicae,* 1934, p. 330; *Bulletin Paroissial Liturgique,* 1939, p. 85-100 (Abbé Paul Bussard, et dom Anselme Veys, O.S.B.), *Paroisse et Liturgie,* 1951, p. 262 (dom A. Veys); *La Maison-Dieu,* n. 2, 1945, p. 93-116 (Chan. M. Michaud); n. 29, 1952, p. 71-87 (Fr. P.-R. Régamey, O.P.); *L'Ami du Clergé,* 1955, p. 624-626 (A.M.); *Les Questions Liturgiques et Paroissiales,* 1953, p. 156-163 (Un laïc et Abbé A. Ryckmans); 1954, p. 73-77 (Chan. L. Bordet et D.F.V.); *Liturgisches Jahrbuch,* 1953, p. 10-28 (Dr. H. von Meurers).

13. La défense ici portée n'oblige strictement que les églises telles que les définit le canon 1161 (édifices sacrés dédiés au culte divin à cette fin principale de servir à tous les fidèles pour l'exercice public du culte) et les oratoires publics (canon 1188, § 2, 2° : lieux de culte érigés principalement à l'avantage d'une communauté ou même de particuliers, de telle sorte toutefois que tous les fidèles aient le droit, légitimement reconnu, d'y avoir accès au moins durant les offices), qui sont régis par le même droit que les églises (canon 1191, § 1). Néanmoins les motifs de cette décision ainsi que les normes, obligatoires partout, concernant la place, la forme et les dimensions du tabernacle, amèneront sans doute à une solution identique dans plus d'une chapelle.

14. Dom A. Veys, dans *Bulletin paroissial Liturgique,* 1939, p. 98.

15. A l'autel du Saint-Sacrement situé derrière l'autel principal, on a fait à juste titre le double reproche suivant : irrévérence envers l'Eucharistie à laquelle le célébrant tourne le dos durant toute sa messe (irrévérence qui demeure même si l'on tire un rideau entre les deux autels) ; distance trop grande entre le Saint-Sacrement et les fidèles qui le visitent au cours de la journée (*L'Ami du Clergé,* 1955, p. 624; *La Maison-Dieu,* n. 29, 1952, p. 76-77). L'autel latéral ne présente pas ces inconvénients, mais pose le problème de la distribution de la Sainte Communion à partir du maître-autel (cfr *L'Ami du Clergé, loc. cit.*).

16. Le Chanoine Rabau le commentait en ces termes : « Le tabernacle doit se trouver sur un autel. On ne peut donc plus construire de nouvelles tours ou armoires eucharistiques » (*Collectanea Mechliniensia,* 1953, p. 573).

17. Il s'agit d'un *vrai* autel, où non seulement on puisse célébrer la sainte Messe, mais encore où on la célèbre habituellement (n. 3). On ne pourrait donc plus admettre, même comme tabernacle secondaire, cet « autel » suggéré par le Père Régamey (*art. cit.,* p. 85) et dont il écrivait : « Nous mettons « autel » entre guillemets, parce qu'il ne s'agit pas alors d'un autel où l'on célèbre la sainte Messe, mais d'une sorte de reposoir assez ample, comportant une pierre d'autel pour y déposer le ciboire quand on le sort du tabernacle ou qu'on l'y rentre... ».

les tabernacles non conformes à cette prescription; défense est faite d'en construire de nouveaux [18]. Restait la seconde solution : le tabernacle « surbaissé ». Il est à peine besoin de signaler le cas, rapporté par *L'Ami du Clergé,* de ce tabernacle « creusé dans la base même de l'autel. La porte en est horizontale et s'ouvre au niveau de la table d'autel, se rabattant à la manière d'un pupitre d'écolier. Le geste du prêtre allant puiser le ciboire dans les profondeurs de ce coffre est pour le moins inélégant [19] ». Souhaitons que pareil manque de goût — pour ne rien dire de la violation des rubriques [20] — n'ait guère trouvé d'imitateurs. L'on a proposé soit de réduire en pareil cas les dimensions du tabernacle, au moins en hauteur, grâce à des ciboires larges mais peu élevés, soit en plus de l'encastrer modérément dans l'autel [21]. Il nous semble que la seconde de ces manières de faire, déjà contraire à la règle [22], est nettement visée par le décret : c'est ainsi que nous interprétons l'emploi au n. 4 de l'expression inhabituelle « *super* ipsum altare », destinée, croyons-nous, à empêcher de piètres latinistes de mal interpréter l'expression courante « *in* altari » [23]. Que penser de l'autre solution : le tabernacle « le plus petit possible [24] » ? Rome, après mûr examen [25], ne l'a pas admise non plus : pareille réduction « n'est pas digne d'un si grand Sacrement », n'est pas apte à « représenter en quelque façon la demeure de Dieu parmi les hommes [26] ». La forme du tabernacle, qui ne peut être celle d'une simple boîte, mais ne doit pas trop s'écarter des types courants, ses dimensions et son ornementation doivent concourir pour leur part au culte et à la vénération que mérite le Saint-Sacrement [27].

Comme l'avait déjà rappelé l'instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements en 1938 [28], la solidité du tabernacle et de sa fermeture doit être telle qu'elle écarte tout danger sérieux de profanation.

Il nous reste à parler des signes de la divine présence : *conopée* et *lampe du Saint-Sacrement.*

---

18. N. 8 & 9.
19. T. 63 (1953), p. 44.
20. Dans l'article cité de *La Maison-Dieu,* n. 29, 1952, le P. Régamey écrit à la page 85 : « Il faut *le moins possible* enfoncer le tabernacle dans la table de l'autel. Nous pensons évidemment à un autel face au peuple, seul cas où l'on peut tolérer cette dérogation modérée à la règle qui veut le tabernacle *sur* l'autel » (Les mots soulignés le sont par le P. Régamey).
21. Cfr la note précédente. Voir aussi *Bulletin Paroissial Liturgique,* 1939, p. 98.
22. Le P. Régamey, dans le passage que nous venons de citer, la qualifiait lui-même de « dérogation modérée à la règle ».
23. Par exemple can. 1269, § 1; ici, n. 2; etc.
24. *Bulletin Paroissial Liturgique, loc. cit.*
25. En effet le décret est porté « compte tenu » du discours du Saint-Père aux congressistes d'Assise, discours dans lequel on lit : « La manière, dont on pourrait placer le tabernacle sur l'autel sans empêcher la célébration face au peuple, peut recevoir diverses solutions, sur lesquelles les spécialistes donneront leur avis » (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 183).
26. N. 3.
27. L'on évitera toutefois de tomber dans l'excès opposé, qui tendrait à ne voir dans l'autel qu'un simple support pour le tabernacle. L'autel a valeur en soi et même, comme le rappelle le Saint-Père dans le discours cité : « l'autel l'emporte sur le tabernacle, parce qu'on y offre le sacrifice du Seigneur ». Ici, de nouveau, la solution est question de goût éclairé tout autant que de jugement équilibré : le tabernacle doit être en harmonieuse proportion avec l'autel et traduire par là, en même temps, les rapports qui existent entre le Saint Sacrifice et la présence réelle.
28. *A.A.S.,* XXX, 1938, 198-207; cfr *N.R.Th.,* 1938, p. 1088-1101.

La Sacrée Congrégation des Sacrements avait rappelé en 1929 son désir que « surtout dans les églises de grandes villes, l'autel sur lequel est placé le tabernacle contenant le Saint-Sacrement puisse être... facilement discerné de tous les autres grâce à un signe clair et bien visible [29] ». C'est assurément à ce désir qu'il faut rattacher l'insistance mise par les Congrégations Romaines à urger l'emploi du conopée, même sur des tabernacles en matière précieuse [30], et à rejeter toutes les solutions de remplacement qui leur ont été proposées [31]. Certes « dans les contrées où l'usage n'existe guère de faire brûler des lampes devant les images et les statues... l'autel du Saint-Sacrement serait suffisamment discernable et reconnaissable sans ambiguïté grâce à la seule lampe du Saint-Sacrement, même sans conopée [32] ». Néanmoins, l'on ne peut, sauf exceptions justifiées par la nature des choses [33] ou indult du Saint-Siège [34], se dispenser de cette prescription [35]. Le conopée, qui doit recouvrir [36] le tabernacle, peut toujours être de couleur blanche [37]; il peut aussi, sauf durant l'exposition du Saint-Sacrement [38], être de la couleur qui convient à l'office du jour [39] (le violet remplaçant toujours le noir [40]). Comme matières, sont autorisés, outre la soie, le coton, la laine, le chanvre [41].

En plus du conopée, une lampe doit brûler jour et nuit devant l'autel qui contient actuellement le Saint-Sacrement. La place normale de cette lampe est devant l'autel et près de celui-ci [42]; elle peut être suspendue à la voûte ou fixée par un support au mur ou à une colonne, pourvu que la proximité du tabernacle soit respectée [43]. Le verre de cette lampe peut être blanc ou de couleur [44]; le rouge est habituel dans nos régions. On brûlera dans cette lampe de l'huile

---

29. *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 642, n. 12; cfr *N.R.Th.*, 1930, p. 48 suiv.
30. *S.R.C.*, n. 3520.
31. Par exemple, voile à l'intérieur du tabernacle (*S.R.C.*, n. 3150) ou cadre placé devant le tabernacle (*S.R.C.*, n. 4000, ad 1).
32. Fattinger, *op. cit.*, au mot *Conopeum des Altars*.
33. *S.R.C.*, n. 3456 (ce décret autorise les Ordinaires de Guinée à supprimer le conopée, à cause des insectes qui s'y logeaient en grand nombre); Capello, *De Sacramentis*, I, 5e édit., (1945), n. 329, 4°: « Solum excusat physica aut moralis impossibilitas habendi aut retinendi huiusmodi ornamentum, vel peculiaris eiusdem structura, non vero, saltem per se et habitualiter, alia quaevis causa ». De même Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, t. II, n. 594, 2 : « Interdum tamen ipsa forma tabernaculi — atque exempla in ipsa Urbe, v.g. in Basilica Vaticana habentur — conopeo uti non sinit ».
34. *Ephemerides Liturgicae, Ius et Praxis*, 1940, p. 46 : « In casibus quibusdam particularibus auctoritas legitima potest diversimode disponere; ex. gr. si tabernaculum sit magnae molis, atque acabre (sic, mais ne faut-il pas lire « affabre » au lieu de ce terme inconnu des lexiques?) elaboratum, iuxta consuetudinem quae Romae viget in basilicis patriarchalibus ».
35. La coutume contraire doit être abandonnée (*S.R.C.*, n. 4137).
36. C'est ce que les auteurs déduisent des termes « operire », « cooperire », « tegere » employés par les divers documents qui prescrivent le conopée.
37. *S.R.C.*, n. 3035, ad 10.
38. *S.R.C.*, n. 1615, ad 7. Toutefois si l'exposition ou la reposition du Saint-Sacrement se place immédiatement avant ou après la messe ou l'office, on peut garder la couleur convenant à l'office du jour (*S.R.C.*, n. 3559).
39. *S.R.C.*, n. 3035, ad 10 et 11 juillet 1940 (*Ephemerides Liturgicae, Ius et praxis*, 1940, p. 81).
40. *S.R.C.*, n. 3562.
41. *S.R.C.*, n. 3035, ad 10 et 11 juillet 1940 (*Ephemerides Liturgicae, Ius et praxis*, 1940, p. 81).
42. Canon 1271; *Rit. Rom.*, V, c. 1, n. 6; *S.R.C.*, n. 2033.
43. *S.R.C.*, n. 3576, ad 4.
44. *S.R.C.*, n. 3576, ad 5.

d'olive ou de la cire d'abeille, pure ou mélangée [45]; à défaut d'huile, en cas de rareté ou de prix très élevé de cette denrée, de difficultés d'approvisionnement ou de très grande pauvreté de certaines églises [46], l'Ordinaire du lieu peut permettre l'emploi d'autres huiles, végétales de préférence, ou, à la rigueur, minérales [47]. Il peut même, tant que ces produits restent à des prix trop élevés, autoriser en tout dernier lieu l'emploi de l'électricité, bien qu'il doive veiller à faire reprendre dès que possible la vénérable et séculaire tradition de la lampe alimentée à l'huile [48]. L'on notera toutefois que le décret actuel ne rappelle explicitement que l'obligation de la lumière perpétuelle, non la nature de celle-ci.

Concluons cette première partie en disant un mot de l'extension de ce décret. C'est un décret « urbis et orbis » ou décret formellement général : il lie donc pour l'avenir tous les fidèles du rite latin, mais n'a pas d'effet rétroactif [49]; il ne supprime pas non plus les privilèges et indults accordés par les Congrégations Romaines compétentes [50]. Ceci ne veut évidemment pas dire que ne devront pas se mettre en règle ceux qui, pour divers motifs, ont cru pouvoir, sans demander les autorisations requises, aller à l'encontre des règles que ce décret ne fait que rappeler.

II

L'obéissance à ce document leur sera sans doute facilitée par la compréhension des motifs qui ont dicté ce décret. Ils nous semblent clairement ressortir du discours du Pape qui est à l'origine de ces prescriptions, tout autant que du choix que la Sacrée Congrégation a fait parmi les décisions qu'elle rappelle. Il est remarquable de noter par exemple que ne sont pas rappelés, bien qu'ils restent en vigueur, les décrets sur l'ornementation intérieure du tabernacle [51], ni les prescriptions relatives à la garde de la clef du tabernacle urgées avec tant d'insistance par le décret de 1938 [52]. Seuls ou presque, sont rappelés et précisés les points qui intéressent la présence visible du tabernacle sur l'autel. Telle est, croyons-nous, la considération qui a provoqué l'interdiction de l'autel face au peuple dans les églises qui n'en possèdent qu'un. Le dilemme devant lequel se sont trouvés les spécialistes n'a-t-il pas été le suivant : garder au tabernacle sur l'autel les dimensions convenables, ce qui fait perdre la plupart des avantages cherchés dans la célébration face aux fidèles ou faire disparaître le Saint-Sacrement de l'autel ainsi orienté (tabernacle encastré, réduit ou placé en dehors de l'autel) ? Dans ces conditions, sacrifier l'autel face au peuple vaut mieux — ou, si l'on préfère, est un moindre mal — car « séparer le tabernacle de l'autel, c'est séparer deux choses qui doivent rester unies par leur origine et leur na-

45. *S.R.C.*, n. 4230, qui renvoie à *S.R.C.*, n. 4147, lequel prescrit que les cierges liturgiques doivent être de cire d'abeille pour la plus grande ou au moins une notable partie (25 % au moins, note Fattinger, *op. cit.* au mot *Ewiges Licht*). Cfr aussi *S.R.C.*, n. 4205, autorisant un mélange d'huile d'olives et de cire d'abeilles.

46. Le désir de réaliser une économie n'est pas un motif valable (Fattinger, *loc. cit.*).

47. Canon 1271; *Rit. Rom.*, V, c. 1, n. 6; *S.R.C.*, n. 3121, n. 4334, décret du 13 mars 1942 (*A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 112; cfr *N.R.Th.*, 1945, 1210).

48. *S.R.C.*, décret du 18 août 1949 (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 476; cfr *N.R.Th.* 1950, p. 306-307).

49. En vertu du canon 10, une mention expresse est requise à cet effet.

50. En vertu des canons 60, 70 et 71, une mention expresse est également requise à cet effet.

51. *S.R.C.*, n. 3254, ad 7 et 8; 3709; 4035, ad 4.

52. *A.A.S.*, XXX, 1938, p. 198-207; cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1088-1101.

ture... Il ne s'agit pas tant de la présence matérielle du tabernacle sur l'autel, que d'une tendance sur laquelle nous voudrions attirer votre attention, celle d'une moindre estime pour la présence et l'action du Christ au tabernacle. On se contente du sacrifice de l'autel, et l'on diminue l'importance de Celui qui l'accomplit [53] ». Que la dévotion envers la présence réelle ait jadis donné lieu à certaines exagérations, nul ne le nie, le Souverain Pontife moins que tout autre, lui qui rappelle, dans le discours déjà cité, le décret de la S.C. des Rites du 27 juillet 1927 réduisant à d'étroites limites les expositions du Saint-Sacrement durant la Sainte Messe. Mais pareilles exagérations en un sens ne justifient pas — même si elles l'expliquent en partie — une réaction excessive en sens opposé. *In medio virtus.* « Plus importante que la conscience de cette diversité (entre l'acte du sacrifice et le culte de simple adoration) est celle de l'unité : c'est un seul et même Seigneur qui est immolé à l'autel et honoré au tabernacle et qui de là répand ses bénédictions. Si on en était bien convaincu, on éviterait maintes difficultés, on se garderait d'exagérer la signification de l'un au détriment de l'autre et de s'opposer aux décisions du Saint-Siège [54] ».

Léon Renwart, S. J.

Quelques précisions à propos du Motu proprio « Sacram Communionem ».

De *L'Osservatore Romano* du 4 août 1957 nous extrayons à l'intention de nos lecteurs le passage suivant de l'article du Cardinal Ottaviani, *Il rilevante generale successo di un augusto dono ai fedeli.* Bien que ces lignes ne constituent pas formellement une réponse de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, la signature de son Prosecrétaire leur donne une considérable autorité [1].

Depuis la promulgation du Motu proprio « Sacram communionem » [2], les questions suivantes ont été proposées au Saint-Office ou aux Ordinaires, ou examinées dans les revues :

1) Peut-on distribuer la Sainte Communion le soir, même en dehors de la messe, en vertu du canon 867, § 4 [3]?

R. Comme ne se lit pas dans le *Motu proprio* de clause abrogative et que les nouvelles dispositions, sur ce point, ne sont pas incompatibles avec les précédentes, la disposition de la Constitution Apostolique *Christus Dominus,* n. 15, reste en vigueur : « Les fidèles peuvent librement accéder à la Sainte Table durant cette messe (du soir) ou immédiatement avant ou après celle-ci ».

En effet la disposition du canon 821, § 1 [4] n'a pas été abrogée. Par suite on ne peut dire que maintenant la Sainte Messe peut, en vertu du droit, être célébrée le soir.

---

53. S.S. Pie XII, Discours aux congressistes d'Assise (*A.A.S.,* XXXXVIII, 1956, p. 711 sv.; cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 183).
54. *Ibid.* (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 182).

1. La traduction et les notes sont de la *N.R.Th.* (L. R.).
2. Cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 410-412.
3. « Que la Sainte Communion ne soit distribuée qu'aux heures où le Sacrifice de la Messe peut être offert, à moins qu'un motif raisonnable n'incite à agir autrement ».
4. « Que l'on ne commence pas la célébration de la Messe plus tôt qu'une heure avant l'aurore ni plus tard qu'une heure après midi ».

Ce sont les Ordinaires, et seulement les Ordinaires des lieux, à l'exclusion des Vicaires généraux sans mandat spécial, qui peuvent permettre la Sainte Messe le soir pour le bien d'une partie notable des fidèles. D'autre part, l'esprit des concessions faites tend à favoriser l'assistance des fidèles à la Sainte Messe; ce but pourrait être frustré si la Sainte Communion était distribuée à toute heure et en réponse à toute demande [5].

2) Peut-on considérer comme liquide un solide, par exemple un caramel, qu'on laisse fondre en bouche avant de l'avaler?

R. Non. Il faut que ce soit déjà un liquide avant son introduction en bouche.

3) Le célébrant peut-il user de vin pour les ablutions de la première messe quand il célèbre la seconde à trois heures au moins d'intervalle?

R. Comme actuellement les deux dispositions sont compossibles, le prêtre qui célèbre la seconde messe à trois heures au moins d'intervalle non seulement peut mais doit prendre les ablutions avec l'eau et le vin, comme le prescrivent les rubriques [6].

Alfred Card. Ottaviani.

---

5. Toutefois la clause du canon 867, § 4 : « à moins qu'un motif raisonnable n'incite à agir autrement » n'est pas, elle non plus, abrogée. Ce sera donc aux pasteurs sollicités de distribuer la Sainte Communion en dehors des heures de messe de juger, dans chaque cas particulier, de l'existence ou de la non-existence de ce « motif raisonnable ». Pour l'apprécier, ils n'oublieront pas de tenir compte du danger signalé par le Cardinal Ottaviani (L. R.).

6. Qu'en est-il du prêtre qui, à Noël ou le Jour des Morts, célèbre deux ou trois messes consécutives? Bien que l'eau ne rompe pas le jeûne, il reste tenu d'observer les rubriques concernant la suppression des ablutions aux deux premières. En effet l'instruction de la S.C. du Saint-Office annexée à la Constitution Apostolique *Christus Dominus* porte que : « si l'on célèbre à Noël et à la Commémoraison des Défunts trois messes consécutives, on doit observer les rubriques pour les ablutions ». Rappelons aussi que cette même instruction prévoit que le fait de prendre par inadvertance les ablutions (même le vin) à l'une des premières messes n'oblige pas le prêtre qui doit en célébrer d'autres à les omettre (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 191-198) (L. R.).

Bibliographie

THEOLOGIE DOGMATIQUE

E. L. Mascall. — *Christian Theology and Natural Science.* Some questions on their relations. Coll. The Bampton Lectures, 1956. Londres, Longmans, Green and Co., 1956, 22 × 14 cm., xxiv-328 p. Prix : 25 sh.

La théologie et les sciences sont des disciplines autonomes; bien qu'elles se meuvent sur des plans différents, les points de contact entre elles sont toutefois nombreux et importants. C'est à l'étude de certains d'entre eux que le Dr. Mascall, l'un des plus éminents représentants de l'Eglise anglicane, a consacré les *Bampton Lectures* de 1956. Il commence par montrer, grâce à un certain nombre d'exemples typiques — c'est l'objet du premier chapitre — que, si les rapports de la théologie et des sciences ne doivent point être pensés en termes de conflit, comme l'a cru le XIX[e] siècle, nous ne devons pas nous attendre non plus à une harmonie parfaite entre elles : à aucune époque ni la science ni la théologie ne peuvent prétendre avoir atteint leur perfection dernière. Néanmoins, comme l'illustrent les chapitres suivants, les théories scientifiques actuelles sont pour une large part plus favorables à la théologie traditionnelle que ne l'étaient celles du siècle passé ou des trois derniers siècles pris en bloc. Après une étude de la nature des théories scientifiques — dans lesquelles les philosophes des sciences ont cessé de voir des transcriptions littérales de la constitution de la matière — (ch. II), l'auteur examine les objections faites à l'affirmation théologique de la contingence du monde au nom de certaines cosmologies aprioristiques (Eddington, Milne) (ch. III), puis il étudie la notion de création chez les théologiens et chez les savants, ce qui l'amène à conclure que, malgré leur intérêt réel, les théories cosmologiques comme telles n'ont pas d'importance décisive pour la théologie, car toutes, ce semble, peuvent s'interpréter dans un sens religieux ou dans un sens athée selon les présupposés métaphysiques de celui qui tente cette interprétation (ch. IV). Le ch. V étudie la notion d'indétermination en physique moderne, rompt en passant une lance en faveur de l'importance pour le théisme chrétien de la réalité des causes secondes, et conclut que, si les théories physiques actuelles sur l'indétermination semblent plus en harmonie avec les vues théologiques traditionnelles, leur abandon éventuel par la science ne mettrait nullement en danger le dogme chrétien. L'étude des rapports du corps et de l'âme, tels que les approfondissent psychologues et physiologues, et tels que les affirme d'autre part la grande tradition chrétienne magistralement formulée par saint Thomas, montre que là encore, si la science actuelle éclaire par certains côtés la doctrine chrétienne de l'homme, elle ne l'a ni dépassée ni rendue inutile (ch. VI). De même les théories et les hypothèses scientifiques sur l'origine de la vie et l'évolution des espèces n'entrent pas en conflit vrai avec les positions théologiques sur la création, l'origine et l'immortalité des âmes et l'unité de la race humaine (ch. VII). Le dernier chapitre montre en conclusion dans le fait de l'Incarnation l'explication dernière et transcendante de la création telle que Dieu l'a en fait voulue pour nous.

On ne sait ce qu'il convient le plus d'admirer dans ces pages, de l'information prodigieuse de l'auteur, de la lucidité de sa pensée ou de la solidité de sa synthèse théologique nourrie des grandes thèses thomistes et si proche de la nôtre que c'est à peine si le lecteur catholique se trouve une fois ou l'autre en désaccord avec l'auteur. De ce beau livre nous semble se dégager une double leçon : leçon d'humilité pour le théologien tout d'abord, car, bien qu'il bâtisse sa synthèse à partir du donné révélé, le travail auquel il se livre participe des imper-

fections de toute science humaine; comme l'histoire le montre, en cas de conflit avec la science de son époque, la faute n'en retombe pas nécessairement sur les seuls savants; leçon de prudente confiance néanmoins : science et théologie peuvent chacune s'avancer en paix dans le domaine qui leur est propre; malgré d'inévitables escarmouches dues aux imperfections inhérentes à toute science humaine, leur collaboration aux points de rencontre ne pourra tout compte fait qu'être fructueuse, pourvu que l'une et l'autre résistent à la tentation d'un concordisme facile, car comme le note l'auteur avec cet humour qui fait le charme de son œuvre : « épouser l'esprit d'une époque, c'est se préparer au veuvage pour la suivante ». L. Renwart, S. J.

J. Capmany Casamitjana, Pbro. — *La resurrección del Señor.* Ensayo de síntesis teológica. Oración inaugural del curso académico 1956-1957. Barcelone, Seminario Conciliar, 1956, 22 × 16 cm., 110 p.

Dans les dernières années, l'attention de la théologie s'est portée sur la signification de la résurrection et sur le rôle de cet événement dans le drame du salut. Dans un essai de synthèse, J. Capmany expose systématiquement la doctrine qui résulte de ces recherches récentes. Il envisage d'abord la résurrection comme parole de Dieu aux hommes : par la résurrection en effet, Dieu démontre à tout homme l'identité de Jésus-Christ, envoyé divin et personne divine; et aux croyants, il notifie l'acceptation du sacrifice de la croix, enseigne la vie surnaturelle des rachetés et leur promet la vie glorieuse. Ensuite, dans un chapitre intitulé « la résurrection, acte rédempteur », l'auteur précise, d'après les sources de la révélation et la synthèse élaborée par S. Thomas, l'influence de la résurrection sur notre justification, puis il détermine les rapports de cet événement avec la mort du Christ, avec l'Ascension et avec l'Incarnation. Enfin, il montre comment la résurrection procure la gloire de Dieu, et, dans deux appendices, il expose son rôle dans la spiritualité chrétienne et son influence dans l'histoire de l'humanité. Dans cet ouvrage, qui est en réalité un discours inaugural d'année académique, on trouvera ainsi un bon aperçu général d'une théologie de la résurrection du Christ. J. Galot, S. J.

J. Brinktrine. — *Die Lehre von der Schöpfung.* Paderborn, F. Schöningh, 1956, 24 × 16 cm., 368 p. Prix : broché 17 marks; relié 20 marks.

Après nous avoir donné deux volumes sur Dieu (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 87 et 1955, p. 868), l'auteur continue la série de ses manuels par le traité de la création. Cet ouvrage, comme ses prédécesseurs, reste fidèle au programme énoncé par l'auteur dans le premier de ceux-ci : étroite fidélité à saint Thomas, qui ne dispense nullement de s'occuper aussi des problèmes les plus récents de la théologie. Le traité se divise en deux parties d'inégale longueur : la plus brève traite de l'acte créateur et de sa continuation, la « conservation »; la plus longue, après une grosse centaine de pages consacrées à l'angélologie et une vingtaine à la cosmologie, en donne environ 150 à l'anthropologie (nature, origine, élévation et chute de l'humanité). Parmi les problèmes récents spécialement examinés par l'auteur, relevons : le rôle de la Trinité dans la création (§ 1); le concept de la « conservation » des créatures dans l'existence (§ 9); l'œuvre des six jours (§ 50); l'évolution en général (§ 49) et dans son application possible à l'homme (§ 57 et 6e excursus; l'auteur ne semble guère favorable à celle-ci). La bibliographie est abondante et bien à jour, surtout pour les publications en langue allemande. L. Renwart, S. J.

B. Piault. — *Le mystère du Dieu vivant un et trine.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du Catholique au XXe siècle, 17. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 126 p. Prix : 300 frs.

Qu'est-ce que Dieu, et qu'est-ce que le mystère de la Trinité? Telle est la

question, capitale, que cet ouvrage se propose de traiter pour un très large public. Vient d'abord une esquisse de la révélation de Dieu dans l'Ecriture, Ancien Testament, évangiles synoptiques, S. Paul et S. Jean. Ensuite, en une trentaine de pages, une description est donnée des principales erreurs trinitaires des premiers siècles et de la réaction qu'elles ont provoquée dans l'Eglise. Enfin les explications théologiques de la Trinité, chez les Grecs et chez les Occidentaux, sont brièvement exposées, et le livre se termine par des applications du mystère de la Trinité à la vie spirituelle, applications dans le sens de l'humilité et de la construction de la communauté humaine. On doit louer l'effort de l'auteur de présenter d'une façon claire et succincte un sujet aussi vaste et aussi complexe.

J. Galot, S. J.

Chan. E. Masure. — *Le sacrifice du chef.* Coll. Le Rameau. Nouv. édit. Paris, La Colombe, 1957, 23 × 14 cm., 408 p. Prix : 1.400 frs.

On connaît le succès et les mérites de l'ouvrage du Chanoine Masure. Dans cette nouvelle édition, l'auteur a inséré les idées émises en certains articles de revues parus depuis les éditions précédentes. D'une part, il ajoute des considérations, en matière de christologie, sur la psychologie humaine du Christ ; pour expliquer la conscience que le Christ possède de sa divinité, il recourt aux analogies de la vie mystique et du don prophétique. D'autre part, en ce qui concerne la théologie proprement dite du sacrifice, il développe la doctrine d'une double immolation sacramentelle, le mot sacramentel étant pris en deux sens différents suivant qu'il s'applique au signe, c'est-à-dire au pain et au vin, ou à la victime réelle, au corps et au sang du Christ. Vu l'étroite union entre le signe et la chose signifiée, ces deux immolations ne constituent qu'un sacrifice. Ces nouvelles précisions constituent un complément important à l'ensemble doctrinal aux vues très amples que nous offre cette étude du sens de la messe et du sens de tout le christianisme.

J. Galot, S. J.

M. Schmaus. — *Katholische Dogmatik.* Bd. IV, 1. *Die Lehre von den Sakramenten.* Bd. IV, 2. *Von den letzen Dingen.* 3e-4e édit., Munich, Max Hueber, 1952 et 1953, 25 × 18 cm., XII-714 et VIII-280 p. Prix : brochés : 24,80 et 10,80 marks ; reliés : 27,80 et 12,80 marks.

L'œuvre monumentale du Prof. Schmaus — la 4e édition, entièrement refondue et considérablement augmentée comportera dans les 4.000 pages en sept volumes — ne vise ni à être une œuvre de vulgarisation à l'usage du tout grand public ni une « somme théologique » technique, simplement destinée à concurrencer d'autres manuels scolaires. Son but, inspiré des tendances kérygmatiques, est de diminuer la distance qui sépare trop souvent l'exposé technique des manuels de la vie de la foi. Le mérite de l'auteur est de l'avoir fait sans sacrifier le sérieux de l'information ni la solidité et la profondeur de la doctrine. Comme dans les volumes précédents (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 313 et 1954, p. 759), l'auteur n'hésite pas à rompre, le cas échéant, avec la routine des manuels en bouleversant à bon escient l'ordre traditionnel de leurs thèses. Parmi les points les plus remarquables de ces deux traités, signalons les suivants : l'exposé des sacrements en général a été renouvelé en tenant compte de la *Mysterienlehre* de Casel, ce qui permet à l'auteur de mettre mieux en valeur la plénitude de réalité christologique, ecclésiale et eschatologique de l'économie sacramentaire ; cette même tendance commande l'exposé des divers sacrements et éclaire d'un jour nouveau plus d'une thèse classique, notamment dans le *de poenitentia* ; dans le traité sur les fins dernières, refonte de l'ouvrage analysé ici même (*N.R.Th.*, 1953, p. 656), l'auteur renverse l'ordre habituel de l'exposé : c'est l'eschatologie générale qui sera traitée la première, donnant ainsi aux diverses phases de l'eschatologie individuelle leur pleine signification chrétienne. Ajoutons que le seul défaut relevé dans cet ouvrage n'existe plus : la présentation typographique excellente, grâce à un usage judicieux des divers caractères (grasses, italiques, petit texte), permet de retrouver rapidement l'essentiel sans gêner la lecture continue d'un ou-

vrage que l'on a profit à lire et à relire. L'abondante bibliographie des divers chapitres a été tout entière groupée à la fin de chaque volume, selon la manière de faire déjà adoptée dans le tome III. L. Renwart, S. J.

E. Doronzo, O.M.I. — *Tractatus Dogmaticus. De Poenitentia.* Tom. I. *De sacramento et virtute.* Tom. IV. *De causis extrinsecis.* Milwaukee, Bruce, 1949-1953, 23 × 15 cm., x-518-(33) et VIII-1156-(44) p. Prix : $ 14.50 et 19.00.

Dans le premier volume, l'auteur expose l'institution du sacrement de pénitence, la composition de matière et de forme, et analyse longuement la vertu de pénitence. Dans le tome IV, il traite successivement de l'effet et des propriétés de la pénitence, du sujet et du ministre, du pouvoir général des clés et des indulgences, avec un dernier chapitre sur les cérémonies et les sacramentaux relatifs à la pénitence. On retrouve dans ce traité les qualités par lesquelles le P. Doronzo avait mérité bien des éloges pour ses précédents ouvrages sur les sacrements en général, sur le baptême et la confirmation, sur l'eucharistie; l'exposé est clair et méthodique, basé sur une documentation abondante, et très fidèle à la doctrine de saint Thomas. Plusieurs index en facilitent la consultation, et contribuent à en faire un excellent instrument de travail pour les théologiens.

J. Galot, S. J.

P. Anciaux. — *Le sacrement de pénitence.* Coll. Questions de morale. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 20 × 13 cm., IV-168 p. Prix : 80 frs.

L'auteur a eu l'heureuse idée de publier en volume séparé et en français cette présentation du sacrement de pénitence, destinée à faire partie d'un ouvrage italien sur les sacrements, composé sous la direction de Mgr Piolanti et rédigé par des théologiens de divers pays. Après un aperçu de l'histoire de la pénitence dans les premiers siècles, il fait une analyse de la structure et des divers éléments du sacrement de pénitence. Il s'attache surtout à montrer comment se concilient l'aspect de conversion intérieure et l'aspect sacramentel, ainsi que la dimension ecclésiale et la dimension personnelle. Le problème de l'évolution des notions d'attrition et de contrition retient également son attention. Enfin, dans un appendice, la signification des indulgences est soigneusement précisée à la lumière de leur origine historique. Il y a là un excellent exposé du traité de la pénitence sacramentelle; comme il s'agit d'une vulgarisation, l'auteur s'est abstenu de toute discussion systématique et approfondie, mais en renvoyant chaque fois aux ouvrages à consulter pour une telle discussion. Il a l'art de résumer et de synthétiser avec clarté une matière doctrinale où sont impliqués bien des problèmes ardus, et il ne manque pas de souligner certaines applications pratiques, pastorales, des principes théologiques qu'il veut mettre en valeur. J. Galot, S. J.

P. Termes Ros, Pbro. — *El trabajo según la Biblia.* Oración inaugural del curso académico 1955-1956. Barcelone, Seminario Conciliar, 1955, 22 × 16 cm., 94 p.

Dans une intéressante introduction l'abbé Termes situe son travail à l'intérieur de l'évolution du dogme chrétien. L'importance capitale du travail humain se présente de nos jours avec un relief et une insistance ignorés jusqu'à présent. La solution des problèmes religieux que ce fait implique, exige une étude approfondie des rapports du Travail et de la Révélation. L'auteur se borne dans son discours à en faire une première ébauche sur des données bibliques. Il présente brièvement quelques textes de l'Ancien et du Nouveau Testament dans leur contexte historique et il classe en cinq groupes les principales idées qui s'y retrouvent : le fondement, la finalité et les conditions du travail, l'imitation du Christ ouvrier et l'ascèse du travail.

Avec une grande érudition biblique et une très bonne clarté systématique l'au-

teur nous présente une série de témoignages très utiles pour l'élaboration d'une étude approfondie sur la théologie de l'action terrestre de l'homme et de la civilisation en général. Mais si on ne peut trouver dans la Bible la solution pratique aux problèmes de notre temps, les livres saints nous offrent par contre un esprit très nécessaire et les principes qui sont la base de toutes les solutions vraies aux problèmes du progrès humain. A. Blanch, S. J.

Fr. SEGARRA, S. J. — *Iglesia y Estado.* Coll. Instituto Filosófico de Balmesiana, Biblioteca de Publicaciones cientificas, n° 1. Nouv. édit. Barcelone, Balmes, 1956, 18 × 13 cm., 168 p.

La question des rapports entre l'Eglise et l'Etat est sans doute une question d'actualité. De nombreux articles et publications ont nourri ces dernières années une intéressante controverse autour de ce thème. Le R. P. Segarra y apporte de nouvelles suggestions dans cet intéressant volume. La 1re édition, parue en 1953, ayant été vite épuisée, l'auteur a préparé cette nouvelle édition notablement augmentée. Ce n'est pas un travail systématique mais un recueil de leçons claires et bien raisonnées qui nous offrent les meilleurs arguments théoriques et historiques sur le « pouvoir indirect » de l'Eglise et la collaboration idéale entre celle-ci et le pouvoir civil. On insiste notamment sur le régime, en principe exceptionnel, mais de fait très fréquent de nos jours, de séparation entre l'Eglise et l'Etat.

Quoique les arguments aient une grande force logique, l'auteur ne croit pas que l'on puisse trancher cette difficile question par des à priori ou des raisons philosophiques; mais il insiste très justement sur son caractère nettement théologique : « cette question », nous dit l'auteur, « où l'Eglise a parlé, il faut l'envisager avant tout et surtout en théologien » (p. 85). Il appuie en conséquence son raisonnement sur des preuves positives du Magistère, et en particulier sur l'autorité des Pontifes Romains. Il fait l'analyse historique de la fameuse bulle « Unam Sanctam » de Boniface VIII, de plusieurs documents de Léon XIII et des récents témoignages de Pie XII. L'étude du discours de Pie XII au Xe Congrès International de Sciences Historiques est un des rares commentaires que nous connaissons sur ce document important en matière de rapports entre l'Eglise et l'Etat. A. Blanch, S. J.

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. IX, X et XVIII. 3 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1956-1957, 24 × 17 cm., VIII-364, VIII-224 et 288 p., 46 reprod.

La publication des Actes du Congrès Mariologique International de 1954 se poursuit à un rythme régulier. Le tome IX comporte un certain nombre de travaux sur le privilège de l'Immaculée Conception considéré en lui-même, puis dans sa connexion avec la prédestination de Marie et avec la maternité divine. Le P. M.-J. Nicolas montre, en quelques pages fortement pensées et dignes de la plus grande attention, comment un disciple de saint Thomas peut déterminer le mode privilégié de rédemption de Marie : il explique comment Marie a été justifiée avant tout le reste du genre humain dans l'ordre des intentions divines par un rachat anticipé qui lui permet de coopérer au rachat de l'humanité. Il souligne plus particulièrement à ce propos le lien que le Docteur Angélique met entre l'innocence parfaite et le pouvoir rédempteur. En analysant à son tour la rédemption de la Vierge, le P. Pedro de Alcantara Martinez veut notamment établir qu'une rédemption préservative implique simplement une possibilité de contracter le péché et qu'on peut dès lors, en vertu de la prédestination de Marie, nier le *debitum.* Le thème de cette prédestination, si fondamental en ce domaine, fait encore l'objet des études des Pères Gigon, Blasucci et Colomer. Par un autre biais, le P. Koksa éclaire le privilège marial en s'efforçant de préciser en quoi consiste la rédemption rétroactive par les mérites du Christ. Les Pères Gilbert et Valentinus a Westende définissent d'autre part la relation entre l'Immaculée Conception et l'état de justice originelle : Marie ne fut pas mise en

cet état primitif mais reçut une grâce de loin supérieure. Y a-t-il eu coopération de Marie à cette sanctification première? Le P. Martinelli veut le démontrer en prétendant que cette coopération s'est effectuée par des actes de foi et de charité; il admet que Marie a eu dès le premier instant l'usage de la raison, thèse qui paraît assez contestable. Après une étude du P. Bélanger sur l'Immaculée Conception comme manifestation de la miséricorde de Dieu, c'est la connexion avec la maternité divine de Marie que veulent élucider les Pères Llamera, Gervais, Veuthey, Xiberta, Schillebeeckx. Cette connexion est d'ordinaire qualifiée de convenance, mais les Pères Llamera et Xiberta voudraient y reconnaître une véritable nécessité, ce qui est peut-être excessif. Enfin, le P. Healy examine le rapport entre l'Immaculée Conception et la virginité parfaite de Marie; le P. F. J. Connell considère la grâce initiale et le P. Gummersbach la confirmation en grâce avec l'immunité à l'égard de tout péché actuel.

Le volume X est consacré aux relations entre le privilège de l'Immaculée Conception et ceux de la corédemption et de la glorification finale. Mgr Philips montre qu'il faut concevoir l'Immaculée Conception comme une « véritable articulation dans le plan de la récapitulation totale sous un seul chef, le Christ », par conséquent dans la perspective de la coopération à l'œuvre rédemptrice. Cette préparation à un rôle dans la rédemption appartient si étroitement à l'Immaculée Conception, ajoute M. Van Hove, que l'on peut s'appuyer sur ce privilège pour établir la définibilité de la corédemption. Diverses considérations sur le lien entre la sainteté originelle de Marie et sa coopération à l'œuvre du salut sont encore émises par le P. Cuervo, le P. Simon et M. Mitterer, ainsi que par le P. Becqué, qui expose la doctrine de S. Alphonse de Liguori. Ensuite c'est le rapport entre Immaculée Conception et Assomption qui est successivement traité par les Pères Gallus, Koster, Ghini et Wuenschel, ce dernier d'après saint Alphonse. Enfin vient le problème de la mort de Marie. Les Pères Basile de S. Paul, Garrigou-Lagrange et Gagnebet développent les motifs pour lesquels la Vierge n'a pu être soustraite à la mort, pas plus qu'à la souffrance, tandis que M. Lattanzi et M. Landucci, professeurs à l'Athénée Pontifical du Latran, s'essaient à défendre la thèse de l'immortalité, thèse qui, on le sait, n'est guère favorisée par la tradition.

A côté de ces tomes si abondamment chargés de spéculations doctrinales, paraît le tome XVIII, simple catalogue des manuscrits et ouvrages réunis à l'exposition du livre marial, organisée à l'occasion du Congrès. J. Galot, S. J.

La Royauté de l'Immaculée. Journées d'études Université Laval 21-23 octobre 1955. Société canadienne d'études mariales. Ottawa, Editions de l'Université, 1957, 23 × 16 cm., VI-239 p.

Le titre pourrait suggérer qu'il s'agit d'études sur la connexion entre la royauté de Marie et l'Immaculée Conception, mais en réalité c'est simplement à la doctrine de la royauté de Marie que le volume est consacré, sans référence spéciale au privilège de la sainteté originelle. Fort utile et intéressante est la mise au point du problème théologique de cette royauté tel qu'il se posait avant l'encyclique *Ad Coeli Reginam* : le P. Lamirande envisage les objections faites au titre de Reine ainsi que les divergences des opinions sur la nature de la royauté. A bon droit le P. Arsenault souligne l'appui nouveau et solennel que l'encyclique vient apporter à la thèse de la Corédemption : sans vouloir trancher les questions en litige, le document pontifical accentue l'orientation de la théologie catholique vers l'affirmation de l'association de Marie au Rédempteur. Par contre, le P. Korba laisse dans l'ombre l'aspect de Corédemption pour ne considérer comme fondement de la royauté que la maternité divine; il s'efforce d'établir, sur une base plus étroite, que la qualité de Mère de Dieu implique une dignité qui est identiquement celle d'une Reine. Le volume contient encore une étude du P. Gervais sur la nature de la royauté de Marie, une présentation de la doctrine de saint Jean Eudes, par le P. Desjardins, et un long travail du P. Le Texier sur l'esclavage d'amour d'après S. Louis-Marie de Montfort. Il constitue une fort belle contribution à l'approfondissement théologique du titre de Reine du monde porté par la Vierge. J. Galot, S. J.

MORALE

R. Guindon, O.M.I. — *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin.* Origines. Interprétation. Ottawa, Edit. de l'Université, 1956, 24 × 16 cm., 360 p. Prix : 5 $.

Ce livre s'insère dans l'effort, tenté actuellement par beaucoup, pour renouveler la théologie morale. L'auteur ne prétend pas remonter « au premier jaillissement de la morale chrétienne, tel qu'il apparaît dans l'Ecriture et dans l'histoire des premiers siècles », mais « s'attacher à une étape particulièrement féconde de sa transmission à travers les âges ». Il voudrait porter toute son attention sur la synthèse de saint Thomas et y constater l'affirmation croissante de la primauté de la béatitude. Il se livre d'abord à une enquête sur le cadre historique, cela en trois étapes : du début de la Scolastique avec saint Anselme de Cantorbéry à saint Thomas d'Aquin, période de préparation ; puis les maîtres franciscains du milieu du XIII[e] siècle ; enfin les premiers maîtres dominicains. Vient alors l'étude du traité de la béatitude chez saint Thomas, successivement dans les commentaires de l'Ecriture et d'Aristote, dans le *Compendium Theologiae* et la *Somme contre les Gentils*, dans la *Somme Théologique*. Dans sa conclusion, l'auteur esquisse en un simple résumé ce qui aurait dû dans sa pensée constituer la partie maîtresse de son ouvrage : une interprétation proprement doctrinale de la *II[a] Pars*. S'il a dû se borner à nous donner les fruits de sa recherche historique déjà longue, il désirait toutefois spécialement, nous dit-il, étudier « le problème méthodologique de la place accordée au traité de la béatitude dans la synthèse » et en conséquence « le rôle que la béatitude est appelée à jouer dans la structure organique de la théologie morale ». Rôle certes important qui aboutit à faire prévaloir le concept de béatitude sur celui de contrainte, l'exposé des vertus sur celui des préceptes, la présence vivante du législateur sur la lettre de la loi, le domaine de l'initiative morale sur celui de l'action commandée, l'influence grandissante de l'amour sur celle de la crainte. D'où l'on déduira le caractère évangélique de la *II[a] Pars*. Il s'en suivra aussi, grâce à la prudence, que les applications de la loi à la situation concrète se résoudront facilement, à l'abri d'une casuistique calculatrice. Nous apprécions vivement cet ouvrage, dont nous avons dès longtemps adopté les conclusions. Conclusions cependant, qui nous paraîtraient incomplètes, dans la mesure même où l'auteur voudrait interpréter la morale en termes de seule intelligence ou d'intelligence séparée de l'ensemble humain, alors qu'il cite lui-même, en s'en étonnant, il est vrai, des textes où saint Thomas fait intervenir nettement le primat de l'amour dans l'acte moral. L'acte moral en effet ne *conçoit* pas seulement la fin, il y tend, et l'acte de la tendance spirituelle, c'est l'amour. Le « but méthodologique » ici poursuivi, c'était déjà celui qui inspirait l'ouvrage du P. G. Gilleman, S. J., *Le Primat de la Charité en Théologie morale*. Tout en parlant abondamment de l'intelligence et de la béatitude, cet ouvrage a fait ressortir les vérités suivantes : 1) la finalité morale de la béatitude n'est désintéressée, c'est-à-dire morale, que grâce à l'amour qui la constitue ; 2) c'est par le dynamisme de la tendance volontaire que l'acte moral tend à la béatitude : le primat de l'amour — et, sur le terrain surnaturel, de la charité — sans du tout le contredire, doit donc informer, en théologie morale, celui de la béatitude ; 3) de quoi découlent des conséquences méthodologiques qui incluent celles que l'auteur a très bien établies, mais en les rendant efficaces sur le terrain *moral* : tous les traités de morale en effet admettent la primauté de la béatitude ; s'ils en ont trop peu imprégné leur exposé des préceptes (et il faut bien les exposer !), c'est que le *concept* de béatitude ne peut vivifier le concept de l'acte moral et de la vertu que par la médiation de l'amour-charité.

R. Carpentier, S. J.

C. A. J. Van Ouwerkerk, C.ss.R. — *Caritas et Ratio.* Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin. Nimègue, Gebr. Janssen, 1956, 23 × 16 cm., XVI-108 p. Prix : 60 frs belges.

Nous assistons dans ce volume à une analyse conceptuelle de grande virtuosité. Mis en éveil par les efforts de plusieurs moralistes, relatifs à ce qu'il appelle « le caractère propre de la vie morale chrétienne » : imitation du Christ selon Tillmann, charité selon d'autres, l'auteur a étudié « les rapports entre charité et vie morale ». Il le fait à partir de saint Thomas, dont il détache un certain nombre de notions qu'il rapproche et distingue tour à tour. D'abord « la raison dans sa qualité de principe de la vie morale ». La raison met sur la voie des notions de fin et de fin dernière et se révèle ainsi « comme règle » dirigeant l'acte humain sur les deux « notions corrélatives » de nature humaine et de fin humaine. Puisque la fin humaine est Dieu, la moralité réglée sur la raison est de caractère « religieux ». Or cet ordre moral apparaît à l'auteur tout autre que l'ordre théologal, où règne la charité. Ici c'est « l'union avec Dieu qui va déterminer la structure même de la vie morale ». Car en atteignant Dieu comme fin dernière surnaturelle, « la vie morale dépasse le statut proprement 'moral', qui consiste dans la formalité d'atteindre la raison ». Le moral étant limité, selon l'auteur, à l'ordre « intramondain », la charité, plutôt qu'une vie morale, « crée une vie 'surmorale', une vie de sainteté ». Elle ne change donc pas le « contenu » de la vie morale, mais lui annexe une orientation vers la fin surnaturelle. Il ne s'agira pas chez le juste d'une « conduite nouvelle ». « Sur le plan de la vie morale, 'surnaturel' équivaut à 'en charité' ». Le contenu de la vie morale de charité peut à vrai dire « s'organiser suivant les exigences d'un amour 'exclusif' », nous serons alors dans le champ des conseils évangéliques, vraie nouveauté de la loi nouvelle; c'est cependant « surtout dans la (seule) sphère affective de la vie » que se manifeste le caractère propre de la conduite surnaturelle. Par exemple « le caractère surnaturel de la justice doit être cherché dans l'aspect 'formel', à savoir dans l'attitude intérieure avec laquelle l'homme agit justement, attitude qui est informée par la charité ». On note enfin que, « même dans le domaine du bien surérogatoire, la loi naturelle se maintient et a une consistance relative ». — Si nous comprenons bien ces formules, que nous transcrivons pour ne pas les trahir, la vie de charité ne peut pas s'appeler une vie morale, ni réciproquement. Le plan moral et le plan théologal ne se marient pas vraiment. Le chrétien agit moralement et cette moralité rationnelle, sans perdre sa consistance propre, est surnaturalisée du dehors, affectivement, par la charité qui habite le sujet. Alors cette charité « informe » peut-être l'homme, le sujet, mais, il faut l'avouer, elle n'informe pas les vertus. Et il semble qu'on aura ainsi abandonné la donnée scripturaire et traditionnelle, traduite par l'expression que reprend saint Thomas : *Caritas forma, mater, radix virtutum*; ou, comme il écrit encore en un sens manifestement effectif et ontologique : *forma formae.* Il n'est pas question de nier l'intérêt de cette étude, ne serait-ce que par l'effort qu'elle déploie pour formuler les problèmes : ce qui permet de mieux voir où les solutions divergent et où précisément la réponse de l'auteur ne nous paraît pas entièrement synthétisée. Comment accepter d'opposer ainsi charité et conseils évangéliques d'une part, moralité d'autre part? L'auteur lui-même parle de moralité surnaturelle, tout en affirmant qu'il ne s'agit plus là d'une moralité. Il nous semble que ces formulations ne lui sont possibles qu'en raison du terrain purement notionnel sur lequel il prétend se tenir, alors que ces problèmes se posent essentiellement dans la réalité ontologique. C'est ici qu'apparaît le dynamisme authentiquement moral imprimé par la fin dernière à toute la conduite humaine, tant naturelle que surnaturelle. R. Carpentier, S. J.

A. Lanza et P. Palazzini. — *Theologia moralis.* Tomus II. *De virtutibus in specie.* Pars I[a]. *De virtutibus theologicis ac de religione.* Rome-Turin, Marietti, 1955, 24 × 17 cm., xx-425 p.

Faisant suite à la Morale fondamentale du même auteur, cette première partie du tome II, consacrée aux vertus théologales et de Religion démontre les qualités de profondeur, de concision, de clarté dans l'expression que nous avions relevées dans les précédents volumes. Centré sur l'aspect moral, l'exposé s'appuie fermement et abondamment sur l'Ecriture, le dogme, les Pères, les documents ecclésiastiques. On souhaiterait, au sujet de l'exercice des grandes vertus théologales si nécessaires, des aperçus psychologiques plus fouillés. Facile, par exemple,

est déclaré avec raison l'acte de charité : sa description cependant par les « motifs » paraîtra trop exclusivement rationnelle. Les fondements scripturaires et patristiques de la primauté de la charité sont recherchés avec soin : l'auteur n'en tire cependant aucune conclusion pour la formulation de la morale chrétienne. Sans distinguer dans l'acte humain vertueux l'amour qui en est l'âme illimitée et la matière particulière nécessairement limitée, il nous paraît impossible de résoudre la question de l'imperfection positive. Pourquoi ne traiter la Religion que comme une vertu naturelle, alors que le Christ l'a profondément marquée par son unique sacrifice? Simples indications qui, en ce bref compte rendu, ne veulent pas être des critiques, mais ouvrir quelques aperçus sur ce livre de valeur. R. Carpentier, S. J.

Georgia Harkness. — *Les sources de la morale occidentale.* Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1957, 23 × 14 cm., 246 p. Prix : 900 frs.

Dans cette étude, basée sur une abondante érudition, l'auteur, qui est professeur à la Pacific School of Religion (Berkeley), se propose de présenter « un simple énoncé des courants de pensée les plus essentiels qui ont modelé notre culture morale, nos idéaux ». L'évolution morale actuelle, dit-elle en son introduction, justifie ce retour aux sources. Entraînée dans un processus où se conjuguent la sécularisation, la rationalisation des égoïsmes, le déterminisme naturiste freudien, cette évolution conduit beaucoup d'hommes de l'Occident dit chrétien à perdre tout appui dans la religion et, ainsi, à relâcher en eux les idéaux moraux. D'autre part, cette foi dynamique qui ne les anime plus, le communisme athée en imprègne ses adeptes en vue de détruire la liberté, et du même coup la morale. Après la société primitive, l'auteur étudie successivement l'Egypte et le début de la civilisation, le « Croissant fertile », la « première morale » des Hébreux, celle des Prophètes d'Israël, l'idéal grec et les grands systèmes grecs et romains, enfin les débuts de l'éthique chrétienne. Encadré chaque fois des notions historiques les plus caractéristiques, l'examen se centre principalement sur les grandes valeurs morales que représentent la religion, la famille, les relations économiques et de justice, les relations civiques et sociales et la doctrine de l'Etat. L'on voit ainsi les courants moraux se former, s'élaborer, aboutir dans notre civilisation d'aujourd'hui. S'en tenant d'une part aux données parfois simplistes de l'évolution historique, le jugement se ressent aussi d'autre part, en beaucoup d'endroits, des conceptions protestantes. Ainsi, malgré le respect avec lequel il s'exprime, prend-il des libertés, qu'un catholique estimera non fondées, devant les données surnaturelles de l'histoire et de la révélation évangélique, telles les garanties divines accordées à l'Eglise, la supériorité morale de la chasteté parfaite, etc. On sera sans doute moins décisif que l'auteur pour présenter comme des valeurs morales, semble-t-il, absolues, l'égalité totale des sexes (d'où une critique injustifiée de saint Paul) et la suppression pure et simple de toute guerre (dangereuse utopie en ce monde). Par contre, on approuvera sans réserve l'importance morale suprême qu'elle accorde à la vie de religion et qui nous paraît se dégager comme l'idée maîtresse de son ouvrage. R. Carpentier, S. J.

A. F. Utz, J. F. Groner et A. Savignat. — *Relations humaines et société contemporaine.* II. *Synthèse chrétienne. Directives de S.S. Pie XII.* Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 21 × 13 cm., p. 1315-2382. Prix de l'ouvrage complet : 80 frs broché ; 88 frs relié.

Après notre relation sur le premier volume, parue en cette revue en janvier dernier, nous attendions avec impatience le second volume de cet ouvrage, qui a voulu grouper en un ensemble les textes si admirablement complets et concrets que Pie XII a consacrés jusqu'ici à tous les problèmes de la vie sociale. On a eu raison d'écrire, de cette présentation des textes, qu'elle est nouvelle et inappréciable, parce qu'elle les distribue en un ordre logique, qui en fait un véritable traité synthétique, où l'on pourra trouver aussitôt les enseignements que l'on cherche (les tables chronologiques et alphabétiques sont très soignées) et

les interpréter, les éclairer les uns par les autres. Le second volume débute par l'important sujet de la communauté chrétienne, pour continuer par les organisations sociales, l'ordre économique et l'ordre politique. On y trouvera par exemple les lumineux discours sur les pouvoirs judiciaires de l'Eglise et sur les diverses fonctions pastorales au sein de la société actuelle; les enseignements sur les problèmes aux mille faces de la paix et de la guerre, de l'organisation de l'Eglise, de l'organisation et des pouvoirs de l'Etat, de l'alimentation et de l'économie mondiales, de l'union européenne et mondiale des peuples, des devoirs des grands et petits pays, du problème angoissant des réfugiés, etc., etc. En compulsant cette magnifique « somme », on se confond d'admiration devant la grâce que Dieu a faite à l'humanité en lui donnant un tel Pontife, capable, au prix d'un labeur surhumain, de lui enseigner, à tout moment et en toutes les langues, l'Evangile en tous ses aspects les plus actuels, les plus humains et les plus divins. Un souhait s'impose : c'est que tout prêtre, tout homme cultivé ait ces enseignements sur sa table, et que, non content de les parcourir au moment où il a besoin d'un détail (et il peut y trouver tout ce qui lui est nécessaire), il prenne le temps de les méditer sérieusement, une question à la fois. Il se remplira inévitablement de sève évangélique authentique et il ne pourra qu'en diffuser autour de lui les bienfaits. R. Carpentier, S. J.

J. Fuchs, S. J. — *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1955, 22 × 15 cm., 189 p. Prix : 10,50 marks.

Venant à la suite des recherches du P. Fuchs sur l'éthique de situation, cet ouvrage inaugure, nous dit l'éditeur, une méthode nouvelle en droit naturel. On oriente déterminément la philosophie du droit dans les voies de la théologie. On se demande, à la lumière des sources de la révélation, quelle est la valeur d'une morale naturelle dans l'histoire du salut. Précisant les différences qui séparent le concept rationaliste de nature et l'idée qu'en donnent les théologiens, l'ouvrage veut montrer que la nature, loin d'être le domaine de l'autonomie humaine, participe en réalité à l'ordre de création et de rédemption où s'exprime la volonté divine. La loi naturelle acquiert ainsi sa consistance propre : elle n'est point projection au cœur de l'histoire de décrets intemporels mais bien plutôt commandement concret de Dieu jusque dans le détail des situations terrestres. Et ceci ne concède rien au relativisme. On fait voir au contraire comment le droit naturel doit à son origine divine la force qui en fait le guide de nos sociétés dans leur histoire mouvante. Grâce à un thomisme adopté avec esprit critique, le livre peut s'ouvrir à des aperçus compréhensifs sur les idées des penseurs réformés et il veut fournir une base à des conversations ultérieures. Il supprime enfin le désaccord que d'aucuns voudraient voir entre l'Eglise juridique et celle de la charité. Car le droit naturel serait sans efficace si le fondement de sa réalité n'était l'amour de Dieu. — L'éditeur, en parlant ainsi, retrace à n'en point douter le dessein et le plan même du P. F. Que les solutions proposées soient toutes définitives, qui pourrait l'exiger? Il est capital en tout cas que l'on possède dès maintenant un ouvrage catholique qui s'engage dans les voies d'une réponse synthétique. Deux difficultés cependant demeureront pour plusieurs lecteurs. D'abord la promesse d'un thomisme éclairé est-elle bien tenue? L'A. n'a-t-il pas subrepticement réintroduit dans sa théologie de la volonté divine plus d'un élément proprement scotiste? Et surtout sa façon de concevoir l'abstraction ne rappellera-t-elle pas beaucoup plus Suarez que le docteur angélique? « L'essence métaphysique de l'homme, nous dit-il p. 52, est cette réalité qui doit être donnée pour que nous puissions parler « d'hommes », quelles que soient la situation historique et les particularités individuelles où cet être humain se trouve effectivement réalisé ». Est-ce bien suffisant pour exclure tout empirisme et nous fournir autre chose qu'une loi d'anthropologie expérimentale? — On regrettera aussi, dans le chapitre second consacré à saint Paul, un certain à priori que le lecteur aura quelque peine, croyons-nous, à mettre en harmonie avec les analyses qui devraient le justifier. L'auteur n'a-t-il pas introduit dans la pensée paulinienne, malgré de très fines analyses, des catégories nettement postérieures? — Signalons que cet ouvrage a donné lieu à une discussion

intéressante entre K. Rahner et l'auteur (*Orientierung,* 1955, p. 239-243; 1956, p. 1-8). Notre remarque concernant l'abstraction en résume un premier aspect, qui nous paraît toujours valable. Concernant les rapports de la nature et de la grâce (cfr surtout *Lex Naturae,* p. 51-53, n. 13, 14, 15 et la remarque p. 180), on aurait pu attendre, croyons-nous avec le P. Rahner, un exposé plus respectueux des nuances et la correction d'une erreur typographique qui rend inintelligible à partir de « Lex Naturae » la position des théologiens mis en cause. Au reste, le P. F. tient à distinguer « la nature métaphysique, dont s'occupe le droit naturel, d'une nature philosophique, qui, étant concrète, comprend sans doute plus que la première » (p. 51, n. 13). D'autre part, il concède l'impossibilité où nous sommes de discerner parfaitement dans nos analyses les frontières du naturel et du surnaturel. N'est-il pas un rien surprenant dès lors de le voir rapprocher d'un positivisme défiant de toute métaphysique le souci de préciser les domaines respectifs de l'analyse purement rationnelle et d'une analyse de la nature humaine totale? Or les auteurs qu'il cite en bloc trop brièvement (Rahner, Balthasar, Malevez, Brisbois) ne tendent précisément qu'à cela. Demander avec le P. Rahner de distinguer dans les fondements mêmes de l'éthique et du droit naturel les éléments qui relèvent d'une méthode « transcendantale » et ce qui appartient à un « existential surnaturel » est certainement une exigence légitime. Elle s'appuie sans doute sur une conception réflexive de la philosophie. Et si celle-ci ne s'impose pas à tout prix, ne constitue-t-elle pas cependant le plus sûr moyen pour fonder le droit naturel en le tirant de l'extrincésisme dont l'affublent trop d'exposés, pour donner aussi aux questions de la « Situationsethik » une réponse qui ne soit pas seulement fin-de-non-recevoir et simple rappel des principes à éclairer? — D'autres aussi avaient tenu à signaler la densité du livre (*Stimmen der Zeit,* 1956, t. 158, p. 398-399). En s'interrogeant davantage, on ne veut que marquer son intérêt profond et tenter de poursuivre la réflexion qu'il amorce avec audace et maîtrise. Il faut remercier le P. Fuchs en particulier pour les larges informations qu'il fournit sur l'éthique des théologiens protestants.

H. Declève, S. J.

J. Leclercq. — *Le chrétien devant l'argent.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 59. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs.

La cinquième partie de l'Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle groupe sous le titre « Présence du salut parmi nous » de courts traités sur l'Eglise, ses sacrements, sa morale. Le chanoine Leclercq présente ici la morale économique. L'argent, selon le langage évangélique et chrétien, désigne les biens de ce monde. On réfléchit successivement sur leur valeur dans la vie personnelle puis dans « la communauté de destin », ou, plus précisément, selon que nous sommes en Jésus-Christ des fils de Dieu et les frères des hommes. L'auteur montre avec une grande fermeté comment, depuis l'Evangile jusqu'aux radiomessages de Pie XII en passant par saint François d'Assise et saint Thomas d'Aquin, l'Eglise a toujours prêché, beaucoup plus qu'une doctrine sociale et économique, une réforme morale perpétuelle : libération personnelle dans le détachement pour le service de Dieu, libération de la personne par la communauté chargée de répartir toujours mieux les biens terrestres « communs par leur nature même ». Entre autres choses, ce petit traité de l'éminente dignité des enfants du Père rappellera aux religieux quelques vérités parfois moins agréables à entendre, mais dont l'ignorance les enfermerait dans un rêve bourgeois. On doit remarquer pourtant que, sur le sens du vœu de pauvreté au sein de la civilisation technique, l'auteur ne semble pas posséder une doctrine vraiment constructive.

H. Declève, S. J.

R. Savatier, J.-M. Aubry et H. Pequignot. — *Traité de droit médical.* Paris, Librairies Techniques, 1956, 24 × 16 cm., 574 p.

« Nulle matière n'est plus actuelle, nulle matière n'est plus attachante ». La profession médicale intéresse intimement, entre toutes, et de plus en plus, la vie des citoyens et de la nation. Le droit médical a donc pris une importance crois-

sante. Il a pour définition « l'étude des relations juridiques où est engagé le médecin ». Aussi entrera-t-il comme partie essentielle dans l'objet de la morale médicale. Comme le médecin et le juriste, le moraliste marquera donc sa reconnaissance aux auteurs de ce livre, juristes et médecin, qui ont voulu embrasser et synthétiser en un seul volume la complexité de ce vaste secteur du droit français. Pour constater cette complexité, il n'est que d'entendre les auteurs décrire, à la base de leur traité, l'acte médical, non seulement comme l'acte qui cherche à guérir, mais, en raison des prodigieux progrès des connaissances médicales, comme l'acte de celui qui « travaille à même le corps humain », en y comprenant par conséquent les interventions de très nombreux techniciens, cela d'ailleurs au sein d'un contrat d'ordre essentiellement privé, mais en même temps d'ordre nécessairement public, supérieur, par sa valeur de solidarité humaine, à tout acte commercial, et toutefois engageant aussi bien le paiement d'honoraires proportionnés. Il semble évident que les règles du droit qui prétendent régir un tel acte ne pourront s'établir que sous un contrôle constant et extrêmement délicat de la conscience morale, ce que les présents auteurs ont parfaitement compris et réalisé. Après les données générales du droit médical, ils exposent les relations juridiques engagées dans la profession elle-même : accès, monopole, organisation, statut fiscal et social, statuts spéciaux des médecins des services publics. La seconde partie s'occupe des relations du médecin libre avec son client : contrat médical et ses conditions, droits et obligations réciproques qu'il entraîne, tel le secret, ses particularités (interventions spéciales, médecins spécialistes), responsabilité civile et pénale du médecin, la vaste question des honoraires, enfin le problème des certificats médicaux. La dernière partie traite des relations du médecin avec les services publics : administration sanitaire, expertises, hygiène préventive, organisation publique des soins de santé dans la médecine générale, la tuberculose, les maladies mentales, tout ce qui concerne la sécurité sociale.

R. Carpentier, S. J.

PASTORALE

Actes du I^er^ Congrès mondial pour l'apostolat des laïques. 2 vols, Rome, Palazzo delle Congregazioni, 1952, 24 × 17 cm., 402 et 364 p.

Ce premier Congrès mondial a tout naturellement étudié de préférence les bases mêmes de l'apostolat des laïcs. Aussi les deux volumes qui nous en transmettent les actes resteront d'indispensables témoins de la doctrine de l'Eglise sur la collaboration à apporter par le laïcat à l'œuvre apostolique de la Hiérarchie. De cette doctrine les points les plus importants semblent pouvoir se résumer comme suit : subjectivement, vocation apostolique et missionnaire (en un sens très large, il est vrai) de tout chrétien, puisque fondée sur le baptême, la confirmation, la charité; objectivement, destination apostolique et missionnaire de toute activité terrestre, familiale, scientifique, économique, sociale, artistique, politique... Conséquence : l'action apostolique demandée à tous est toujours action d'Eglise. C'est le lien même de tout chrétien avec l'Eglise qui lui donne sa mission et lui permet de l'accomplir. L'apostolat laïc ne peut apparaître à aucun moment comme séparé de l'Eglise. Par ses membres, l'Eglise rayonne en ce monde. Et les membres de l'Eglise ne rayonnent que par elle. Pourtant l'apostolat laïc n'est pas une participation proprement dite de l'apostolat hiérarchique, mais une collaboration. Déterminations de cette action apostolique : elle est fraternelle, malgré une grande diversité de formes; elle est toujours dépendante de la Hiérarchie, mais avec « des degrés » (Pie XII) et une grande variété dans le rattachement extérieur : à chaque chrétien est donc demandée une continuelle initiative personnelle. L'action du laïc est à adapter aux aptitudes et aux possibilités de chacun et tous ne sont pas, ne peuvent être chargés de l'apostolat « dans la stricte acception du terme » (Pie XII). Très importante et nullement à déprécier, l'organisation « ne doit pas conduire à un exclusivisme mesquin » ; elle doit « laisser à chacun une grande latitude pour déployer ses qualités et dons personnels, en tout ce qui peut servir au bien et à l'édification » (Pie XII). Outre ces principes de doctrine, le Congrès a étudié la formation

des laïques à l'œuvre apostolique, l'ordre social qui est le but de cet apostolat, la présence des catholiques dans la vie et les organisations internationales. — Le second volume rend compte des divers carrefours. Il y en eut 20 : sur l'opinion publique, la famille, l'école, la vie civique, les sports et loisirs, la femme, la vie internationale... etc. Chaque fois, on a donné un résumé des travaux et des vœux, avec le texte de quelques contributions écrites. Somme impressionnante d'idées et de faits de tous les pays du monde, qu'il importe de consulter. Enfin de nombreux « documents divers » achèvent de donner une idée suffisamment exacte des travaux du Congrès et des suggestions fructueuses qui y furent présentées.

R. Carpentier, S. J.

First Asian Meeting for the Apostolate of the Laity, Manila (Philippines), 3-6 December, 1955. Acts edited by R. Goldie. Rome, Palazzo delle Congregazioni, 1957, 21 × 15 cm., 330 p., 8 illustr. Prix : 3 $ US.

Nous trouvons ici, tout au long : les rapports de situation nationaux, les leçons synthétiques, le résumé et les conclusions de chacun des carrefours. Avec beaucoup de clairvoyance, ces études s'inscrivent sur un panorama général du retard social et économique de la plupart des pays d'Asie, et mettent en lumière aussi — pour la condamner hautement — l'action communiste. Tout en proclamant que la doctrine chrétienne répond à tous les problèmes, elles n'oublient pas de rappeler que les solutions ainsi offertes doivent passer dans la réalité par les œuvres pratiques. Le discours de M. Paul Sih : *Unity and diversity of Asia,* nous semble un des plus pénétrants, et celui de M. J. A. Rodrigo : *Colonialism and the Christian Conscience,* a toute la netteté désirable.

Parmi les carrefours, véritables mines de renseignements, le plus neuf fut celui qui traitait de la « Public Opinion » ; il souligna les immenses nécessités et — jusqu'ici — le caractère très insuffisant des réalisations. Quant aux rapports nationaux, ils révèlent la différence entre l'extension des œuvres de piété et de charité et la rareté des œuvres sociales proprement dites...

Bref : ensemble éclairant, qui fait honneur aux collaborateurs et à l'éditrice.

J. Masson, S. J.

Pastoor J. Brouwers. — *Nieuwe wegen in de zielzorg.* Anvers, 't Groeit, 1956, 24 × 16 cm., 236 p. Prix : 95 frs broché ; 120 frs relié.

« Nova sint omnia, voces et opera ». C'est à bon droit que l'auteur aurait pu reprendre cette strophe liturgique comme conclusion de son magistral exposé. Dans un monde qui évolue se posent de nouveaux problèmes et les anciens se posent autrement. Ce qui postule la révision des méthodes anciennes et l'adoption de nouvelles. Dans un monde qui se renouvelle, l'apostolat doit pouvoir délaisser les chemins battus pour suivre des chemins nouveaux. L'auteur étudie les différents domaines où ce travail d'adaptation s'avère souhaitable. Il examine chaque fois les problèmes qui se posent dans toute leur complexité et suggère maintes solutions concrètes capables de produire le renouvellement qui s'impose. Il passe successivement en revue tous les secteurs de l'apostolat : la paroisse avec ses éléments structurels et la division en quartiers ; la place du laïcat devant la tâche apostolique et ses relations avec le clergé ; le rôle irremplaçable du foyer comme milieu d'éclosion de générations chrétiennes et la manière d'intégrer le foyer à l'apostolat ; le milieu scolaire et le problème de l'enseignement chrétien à tous les échelons ; la diffusion de la parole de Dieu et la modernisation de la prédication ; le renouveau liturgique, dans son esprit, dans la célébration du culte et l'administration des sacrements ; la rechristianisation des milieux détachés de l'Eglise ; le renouvellement des méthodes à l'échelon diocésain. Parmi les principales réformes proposées, notons : une plus grande action familiale et interparoissiale ; une place plus grande à des laïques mieux formés ; plus d'esprit d'équipe ; un renouveau catéchétique sur un plan christocentrique ; une plus grande place à la langue vivante ; plus de souci missionnaire et social ;

multiplication des petits centres du culte à échelle humaine. L'auteur montre chaque fois comment ces réformes répondent à des besoins pressants ou à des lacunes manifestes. Sur quelques points de détail, les opinions pourront différer. Ainsi remplacer le salut par des vêpres nous paraît tomber de Charybde en Scylla et retarder la confirmation jusqu'à 12-13 ans nous paraît insuffisant : mieux vaudrait à la fin de la période d'études. Mais, dans l'ensemble, l'auteur a donné un diagnostic précis et courageux et il a indiqué les remèdes essentiels. Bien sûr, ce n'est pas la première fois que l'on propose un programme de renouvellement des méthodes d'apostolat. Ce n'est probablement pas non plus la dernière. Mais à force de frapper sur le même clou, il finira bien par entrer dans toutes les têtes. L'auteur, pour sa part, y aura contribué méritoirement.

R. Mols, S. J.

F. X. Arnold. — *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte.* Pastoraltheologische Durchblicke. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 15 cm., 235 p.

Professeur de théologie pastorale à l'université de Tubingue, M. Arnold oriente depuis une vingtaine d'années le cours de ses travaux dans un sens historique nettement prononcé. L'ouvrage que voici rassemble cinq de ses études qui avaient déjà paru aux alentours de 1950 dans diverses publications. Le seul lien interne qui les relie c'est la place de premier plan qu'elles accordent à l'historicité. La première montre comment le principe théandrique de la pastorale a jailli de l'œuvre conciliaire de Chalcédoine et comment toute déviation par rapport à cette œuvre conduit à des conséquences pastorales funestes. De l'affaiblissement de son élément humain résulte une représentation faussée de la figure du Christ, une altération de l'équilibre entre le dogme trinitaire et l'œuvre sotériologique, une autonomisation du culte de la sainte Vierge et des saints et un resserrement de la notion d'Eglise. Par contre, de l'affaiblissement de son élément divin résulte une conception trop exclusivement historiciste de la personne du Christ et de son œuvre, une humanisation excessive de sa figure et un évidement dogmatique de la réalité ecclésiale. Le thème de la deuxième étude, c'est le décret tridentin sur le saint Sacrifice de la Messe. L'auteur étudie le cadre historico-liturgique dans lequel il fut formulé et l'influence qu'il a exercée sur la pastorale eucharistique. Il montre comment il a opéré un resserrement de son élément liturgique collectif au bénéfice du dogme, ce qui apparaît clairement dans les formules catéchétiques. Les trois dernières études traitent de divers problèmes intéressant l'histoire contemporaine de la pastorale et du catéchisme. Elles retracent surtout les étapes par lesquelles l'une comme l'autre évoluèrent d'une optique rationalisante, systématisante et anthropocentrique, commandée par la conception scolastique de l'enseignement religieux et par le souci d'un travail moralisateur individuel, vers une meilleure compréhension de l'aspect théocentrique, communautaire et historique du catholicisme. L'ouvrage tout entier fournit une très riche matière à réflexion.

R. Mols, S. J.

J. Hofinger, S. J. — *Notre message. Principaux thèmes de la prédication chrétienne* élaborés spécialement pour les Missions. Coll. Cahiers de « Lumen Vitae », VIII. Bruxelles, Lumen Vitae, 1955, 23 × 15 cm., 192 p. Prix : 66 frs.

L'ouvrage, qui est destiné spécialement aux missionnaires, nous impressionne surtout par sa clarté et par sa force convaincante. Il groupe les idées principales de l'Evangile en montrant le lien qui les unit. La lecture de ces esquisses de sermons nous permet d'affirmer que le but visé par l'auteur, présenter la doctrine comme « La Bonne Nouvelle de Jésus-Christ », est atteint d'une façon très heureuse. Il a ramené l'essentiel du message chrétien à deux objets étroitement liés : l'amour éternel de Dieu pour nous, nous sauvant par le Christ et nous sanctifiant par le Saint-Esprit que Jésus nous communique par ses sacrements ; et la réponse de notre amour aux avances divines. Cette seconde partie montre que la digne réponse à l'amour de Dieu est double : réponse spontanée dans la

prière chrétienne qui jaillit du cœur ; réponse consciente dans l'observation aimante de la morale chrétienne et les œuvres de charité. L'auteur propose ces thèmes de la prédication non pas sous forme d'exposés tout faits, mais sous forme d'esquisses, exigeant ainsi l'activité du prédicateur. Ces schémas doivent être enrichis par la méditation et par la contemplation pour devenir des paroles vivantes, personnelles, efficaces. Une bibliographie, courte mais précise, termine chaque sujet traité et fait de l'ouvrage un instrument de travail très précieux non seulement pour les missionnaires mais aussi pour le clergé soucieux de donner une instruction religieuse adaptée et profonde. L. Partos, S. J.

P. Ranwez, S. J., J. et M. L. Defossa et J. Gerard-Libois — *Ensemble vers le Seigneur.* La formation religieuse en famille. Coll. Cahiers de Lumen Vitae, Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 20 × 16 cm., 256 p. Prix : 120 frs.

Ce livre est appelé à un grand retentissement dans tous les milieux qui s'occupent de pastorale ou de spiritualité familiales. Il est d'une richesse telle, tant sur le plan dogmatique, biblique et liturgique que sur le plan proprement psychologique, qu'on en reste confondu. Tous ceux qui liront attentivement ces pages se feront sans doute la même réflexion : « Comment tout cela est-il réalisable? » Et pourtant la grande originalité, c'est qu'ici ce qui est écrit a d'abord été vécu. Ce livre est un témoignage, pensé, réfléchi, systématisé, mais, avant tout, témoignage de ce qu'un groupe de foyers fervents, aidés par un prêtre ouvert et zélé, peut réaliser dans le domaine de l'éducation religieuse profonde. A l'heure actuelle, des couples redécouvrent ensemble la sainteté du mariage sacramentel ; les laïcs se sentent appelés à l'apostolat ; les paroisses revivent ; la Sainte Ecriture et la liturgie sont réclamées comme la nourriture substantielle et normale des chrétiens, en même temps que la psychologie éclaire l'évolution de la personnalité et ses exigences et que les méthodes d'enseignement cherchent à se renouveler. Mais comment faire bénéficier de tout cela la vie du foyer et la formation des enfants? Comment exploiter toutes ces richesses, contribuer à ce renouveau?

Ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que d'offrir de tout cela une synthèse vécue et exemplaire. Après deux chapitres sur « les impératifs de la formation religieuse en famille » et « la formation des parents » par le moyen d'un groupe de foyers, les auteurs suivent pas à pas les âges de la croissance religieuse pour en déceler les besoins caractéristiques et mettre au point les méthodes qui permettent d'y répondre de façon adéquate. Nous trouvons ainsi : l'éveil de la foi et du sens de Dieu (de la naissance à la quatrième année) ; la mise en place des grands repères de l'univers religieux (de 4 à 7 ans) ; l'exploration des valeurs chrétiennes (de 7 à 11 ans) ; une étude méthodique du message (de 11 à 13 ans) ; la confrontation des valeurs religieuses avec la culture humaine et le choix d'un état de vie (de 13 à 17 ans). Enfin quatre chapitres sur la culture religieuse en famille, la liturgie en famille, trois sacrements de l'âge adulte (mariage, ordre, extrême-onction) et le foyer dans l'Eglise. Chacun de ces chapitres est bâti sur un schème identique : 1. principes et méthodes ; 2. exemples et applications ; 3. une sorte d'examen de conscience à l'usage des époux.

On devine à ce bref résumé la richesse de ce volume. Même s'il n'a pas été donné à tous les foyers de réussir avec bonheur tout ce qui est proposé dans ces pages, tous ceux qui les auront lues en retireront sûrement, selon les circonstances, de quoi renouveler, approfondir, enrichir leur vie de famille et leur rayonnement apostolique. Nous souhaitons très large diffusion à « Ensemble vers le Seigneur ». A. Delépierre, S. J.

Mon Frère l'étranger. Programme d'année 1957. Paris, Pax Christi, 1957, 21 × 14 cm., 136 p.

Ce dossier, extrêmement riche et utile, consacre sa 1re partie à situer géographiquement et sociologiquement ces migrants qui nous font problèmes. Une seconde partie étudie la conception chrétienne de l'étranger : dans l'Ecriture, le Magistère, l'histoire vécue de l'Eglise, la théologie. Une troisième partie condamne les

erreurs envers l'étranger : nationalisme, racisme, colonialisme. Enfin la dernière partie propose les jalons pour un effort concret.

Le plan du dossier est clair; ses parties équilibrées selon l'importance des questions; ses bibliographies, copieuses (mais renfermant çà et là une faute); sa filmographie, neuve et inspirante. Les formulaires d'enquête sont fouillés, peut-être un peu trop vastes et ainsi exposés à rester en surface lors de leur réalisation. Il faudrait choisir, et creuser. Un ensemble de solide contexture et de bon usage.

J. Masson, S. J.

Ils sont tes frères. Paris, Pax Christi, 1957, 18 × 13 cm., 96 p. Prix : 200 frs.

Nous sommes cousus d'ignorances, de peurs et de préjugés vis-à-vis des étrangers. Dans la ligne de la campagne 1957 de *Pax Christi*, ce petit volume, bourré de faits et de statistiques, nous redresse les idées avec humour et fermeté, qu'il s'agisse des immigrés normaux, des réfugiés, voire des touristes. De telles pages nous aideront à faire du monde, comme disait le cardinal Feltin, une « symphonie vivante de patries ».

J. Masson, S. J.

DOCTRINE ET VIE SPIRITUELLE

Il culto del Cuore di Cristo. IX Settimana di spiritualità tenuta presso l'Università cattolica del Sacro Cuore 4-8 giugno 1956. Milan, Vita e Pensiero, 1956, 18 × 12 cm., VI-208 p. Prix : 450 lires.

Il appartenait à l'Université du Sacré-Cœur de promouvoir des travaux sur la dévotion au Sacré-Cœur à l'occasion du centenaire de l'instauration de la fête pour l'Eglise universelle. Dans les conférences de la IX^e^ semaine de spiritualité, que réunit ce volume, on pourra d'abord lire des considérations générales, faites par le P. Dionisi, sur l'origine de la dévotion et sur l'attitude des Papes récents à son égard. Le P. Zoré, professeur à l'Université Grégorienne, donne ensuite un aperçu de l'opposition du jansénisme au culte du Sacré-Cœur. M. Colombo étudie les rapports entre le Cœur du Christ et le Corps Mystique. Le P. Spiazzi met en évidence le rôle que doit jouer le Sacré-Cœur dans la morale chrétienne, puisqu'il en est la norme vivante. Le volume s'achève par une conclusion de Mgr Montini, et par le texte de l'encyclique *Haurietis aquas.* Il aidera à faire mieux comprendre la valeur de la dévotion dans la doctrine et dans la vie chrétienne.

J. Galot, S. J.

M^me^ Arsène-Henry. — *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit.* Paris, La Colombe, 1957, 21 × 14 cm., 372 p. Prix : 850 frs.

S'il fallait en augurer par la place qu'occupe le Saint-Esprit dans la dévotion habituelle du chrétien moyen, la composition d'une anthologie comme celle-ci pourrait sembler une gageure. Et il est plus d'un chrétien que l'on étonnerait profondément en lui prouvant qu'il est possible de réunir un nombre très respectable de pages, rien qu'avec des textes concernant la Troisième Personne de la Sainte Trinité. L'anthologie que voici n'a pas appliqué le principe du « compelle intrare », histoire de faire masse. L'auteur n'a retenu que les textes de première importance et elle a veillé à les choisir aussi variés que possible. La première moitié de l'ouvrage est occupée par les textes « officiels » : passages empruntés à l'Ecriture Sainte (depuis les mentions de l'Esprit de Yahweh dans l'Ancien Testament, jusqu'aux messages paulinien et johannique), principaux actes du magistère et de la liturgie. La deuxième moitié est un florilège provenant du trésor constitué durant vingt siècles par la piété des auteurs chrétiens. Une centaine de noms de toutes les époques de l'histoire y sont représentés par des extraits allant d'une demi-douzaine de lignes à une dizaine de pages. La spiritualité moderne et contemporaine sont spécialement favorisées. Les genres les plus divers figurent au palmarès : traités théologiques, instructions de re-

traite, sermons, journaux spirituels, correspondance et jusqu'à la poésie. Le ton qu'on y perçoit est aussi varié que les couleurs de l'arc-en-ciel : depuis les plus hautes élévations mystiques jusqu'aux imbrications subtiles de la scolastique. Chacun y trouvera un aliment selon son goût, même ceux qui préfèrent les pages toutes simples : celle, par exemple, fort peu connue, du curé d'Ars, ou encore la prière pour le début de l'année par Lucie-Christine (pp. 266, 288). Volume très utile pour toutes les catégories de prêtres et de fidèles qui s'intéressent à la direction spirituelle et au ministère pastoral. R. Mols, S. J.

L. Lochet. — *Apparitions*. Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 19 × 12 cm., 154 p.

C'est à peine s'il est nécessaire de présenter ici cet ouvrage, car les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* ont eu la primeur des pages les plus essentielles, publiées sous forme d'article en 1954. Elles sont intégralement reproduites et, de plus, elles sont encadrées par deux chapitres, l'un sur les *Apparitions dans le mystère de Marie,* l'autre sur les *Apparitions dans la vie chrétienne.* Avec la piété et le talent qu'on lui connaît, l'auteur précise ce que doit être la réaction du chrétien en réponse à l'appel que constituent les Apparitions. Bien que les Apparitions ne fassent pas partie du dépôt de la Révélation et à ce titre ne puissent faire l'objet d'un acte de foi divine, on doit y discerner une intervention de Dieu dans l'histoire humaine, intervention qui postule chez les chrétiens un approfondissement de leur vie spirituelle. J. Galot, S. J.

G. Bernoville. — *Lourdes, cité des âmes*. Saint-Maurice (Suisse), Edit. Saint-Augustin, 1955, 20 × 14 cm., 190 p., illustr.

Tous les amis de Lourdes, tous ceux qui reviennent de la cité mariale ou se préparent à s'y rendre de nouveau, liront ce livre beau et fort, qui réunit tous les faits de Lourdes, ceux du passé et du présent, et les réfléchit, les comprend en profondeur, dans leur psychologie terrestre et céleste. Car nulle part la terre et le ciel ne se rencontrent aussi réellement qu'à Lourdes ; nulle part la terre ne paraît aussi suppliante avec toutes ses misères transformées en prière ; nulle part le ciel ne descend comme ici tout en miséricorde et en radieuse bonté. La nouveauté de ce livre est là : comprendre la réalité de Lourdes. Or, à Lourdes la réalité pour l'essentiel « est de l'esprit et du cœur ». Il fallait la réfléchir et tout autant la sentir. Le lecteur est à la fois nourri et ravi de faire les deux ensemble sous la conduite d'un guide qui connaît son admirable sujet, qui l'a visité dans les détails, qui vibre avec la nature ensoleillée ou endolorie, avec les spectacles surnaturels de la grotte élue, qui les raconte en une langue colorée et chaude. Il faut lire par exemple les pages ardentes et absolument vraies qui décrivent la procession du Saint Sacrement au moment où elle traverse l'océan des souffrances allongées et sentir avec les foules ces moments inoubliables de confiance, de foi, d'amour, de résignation qui résultent ici du contact vécu avec le divin. Que l'auteur ressuscite la simplicité de Bernadette dans l'intervalle de ses visions, ou qu'il scrute les sentiments de la miraculée d'hier, ou ceux, héroïques, de l'aveugle qui renonce à être guérie pour qu'une autre le soit, c'est toujours au point précis de tangence entre les sphères du temps et de l'éternité que nous nous sentons transportés. « Lourdes, cité des âmes », mais des âmes qui déjà découvrent le ciel et l'Etoile du Matin. Une bonne douzaine d'illustrations hors texte. R. Carpentier, S. J.

Le Patronage de saint Joseph. Actes du Congrès d'études tenu à l'Oratoire Saint-Joseph, Montréal, 1er-9 août 1955. Section historique. Paris-Montréal, Fides, 1956, 24 × 17 cm., 667 p. Prix : $ 10.00 ou 3.500 fr. français.

On sait que la dévotion à saint Joseph est particulièrement développée au Canada. Les études doctrinales présentées au Congrès de Montréal, en 1955, ont été publiées dans les *Cahiers de Joséphologie,* tandis que les études histori-

ques ont été réunies en un beau volume. Ce volume ne traite pas seulement de la dévotion à saint Joseph telle qu'elle s'est manifestée dans les diverses parties du Canada. Des études en effet y sont consacrées à cette dévotion en différents pays d'Europe, en Italie, en Espagne, dans l'archidiocèse de Cologne, en France, en Belgique, en Angleterre et en Ecosse. La plupart des pays d'Amérique latine font également l'objet d'une étude particulière, et pour les Etats-Unis, il y a deux études sur l'Etat d'Indiana et la Société des Joséphites. Quelques travaux complémentaires concernent la dévotion à saint Joseph parmi les Ukrainiens, le Culte perpétuel de saint Joseph, le patronage de saint Joseph dans l'art, les livres et brochures sur saint Joseph à travers le monde. Bien que l'enquête ne soit pas encore complète dans son extension, cette série d'études forme un ensemble imposant et contient beaucoup de renseignements historiques précieux. La valeur de l'ouvrage est encore rehaussée par une étude, unique en son genre, du P. Longpré sur saint Joseph et l'Ecole franciscaine du XIII[e] siècle. Cette étude doctrinale comporte une exploration de sources manuscrites et présente un grand intérêt théologique. Elle s'attache principalement à la doctrine de saint Bonaventure, puis à celle de Pierre Jean Olivi, en qui l'on veut reconnaître la source où ont puisé Ubertin de Casale et saint Bernardin de Sienne. Ainsi se révèle, dès le XIII[e] siècle, toute une théologie de saint Joseph à laquelle on n'avait prêté que bien peu d'attention jusqu'à présent, et qui contribue en même temps à éclairer certains aspects de la théologie mariale. J. Galot, S. J.

Fr. L. Filas, S. J. — *Joseph most Just.* Theological Questions about St. Joseph. Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1956, 22 × 14 cm., XII-142 p. Prix : 3,50 $.

Complément de plusieurs ouvrages antérieurs sur saint Joseph, ce livre a pour but de mettre au point diverses questions théologiques qui pouvaient demander de nouveaux éclaircissements. Il expose la dignité du saint comme époux de Marie, père de Jésus, chef de la Sainte Famille et patron de l'Eglise universelle, dignité supérieure à celle des anges, de Jean-Baptiste et des apôtres. Cette dignité supérieure se traduit par une sainteté d'ordre correspondant. Parmi les privilèges du saint, l'auteur écarte sagement l'idée d'une conception immaculée et ne se prononce que conditionnellement en faveur d'une sanctification dans le sein maternel, c'est-à-dire que si Dieu a accordé cette grâce à quelqu'un, il ne l'a pas refusée à saint Joseph. Quant à l'absence du péché, il convient de l'admettre, au moins à partir des fiançailles avec Marie ; cette absence de péché mortel ou véniel ne signifie pas impeccabilité mais s'accompagne d'une préservation vis-à-vis de la concupiscence ; plus probablement elle existait chez le saint dès l'usage de la raison. Sans affirmation catégorique, l'auteur penche pour la résurrection et l'assomption de l'époux de la Vierge ; ici, nous suivrions moins aisément son raisonnement théologique, car les motifs doctrinaux de l'assomption de Marie ne se vérifient nullement en Joseph. Outre un chapitre consacré au patronage du saint et un appendice sur la dévotion à saint Joseph dans les ordres religieux depuis quatre siècles, signalons l'appui que veut donner l'ouvrage à la pétition d'une insertion du nom de saint Joseph dans certaines prières de la messe (*Confiteor, Suscipe Sancta Trinitas, Communicantes, Libera nos).* C'est dire tout l'intérêt de ce volume, dont le sérieux effort de mise au point théologique est vraiment digne d'éloge. J. Galot, S. J.

Le renoncement dans la vie chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples. Coll. Cahiers eudistes de Notre Vie, 4. Paris, Notre Vie, 1956, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 500 frs.

Toute spiritualité authentiquement chrétienne doit réserver une place importante à la doctrine et à la pratique du renoncement. Dans son « Royaume de Jésus », publié en 1637, un des chefs-d'œuvre de l'Ecole Française du XVII[e] siècle, saint Jean Eudes démontre que le renoncement est l'une des quatre bases fondamentales sur lesquelles l'édifice de la vie chrétienne doit s'appuyer. Il est vrai, le mot « renoncement » est assez rare dans le vocabulaire du saint : il em-

ploie de préférence le mot « abnégation » ou encore le verbe « renoncer ». On rencontre aussi « anéantissement » et « détachement », sans qu'il soit possible de prouver que ces divers vocables doivent toujours être compris en rigueur de termes et non comme des sortes d'équivalents pour exprimer une même idée fondamentale. La session bisannuelle de spiritualité eudiste, tenue à Paris en juin 1956, a pris ce thème comme sujet de ses études. Dix conférenciers y ont pris la parole. Leurs rapports, dont voici le texte, traitent successivement des sources scripturaires du renoncement, en particulier dans l'Ecole Française, de l'enseignement de saint Jean Eudes en cette matière et de la manière dont il transposa sa doctrine en fruits de vie et de sainteté. Ensuite trois études traitent du renoncement chez les disciples de saint Jean Eudes : le P. Libermann, sainte Marie-Euphrasie Pelletier et la bienheureuse Mère de Soubiran. Enfin, le P. Blondel détermine la manière dont il conviendrait de présenter le renoncement à nos chrétiens du XX^{e} siècle, qui paraissent plus imperméables que leurs devanciers à cette constante essentielle du message chrétien dans le monde tel qu'il existe. A recommander aux directeurs de conscience et aux historiens de la spiritualité. R. Mols, S. J.

J.-L. Goré. — *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.* Coll. Université de Grenoble. Publications de la Faculté des Lettres, 16. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 23 × 14 cm., 316 p. Prix : 850 frs.

Ce livre renferme un double travail. Il commence par retracer l'histoire de la notion d'indifférence, puis il étudie la forme qu'elle a prise et la place qu'elle occupe dans la spiritualité de Fénelon. Cette disposition est légitime, on peut même dire qu'elle s'impose : Fénelon a lu très attentivement les maîtres anciens, en particulier Clément d'Alexandrie et Cassien. Il a une connaissance précise des mystiques espagnole et italienne. Il s'est également inspiré des maîtres récents et il a rappelé à Bossuet que, chez saint François de Sales, il ne fallait pas louer la piété au détriment de la science. A plus d'une reprise, il a pu affirmer sans être démenti qu'à l'époque des conférences et des articles d'Issy (1694-1695), c'est lui qui avait fourni sur la littérature mystique la documentation dont s'était servi celui qui allait devenir son implacable adversaire. Il est donc à la fois un historien et un maître de la spiritualité ; il faut l'apprécier sous ce double aspect. Comme historien, il est beaucoup plus sensible à ce qui unit les écoles qu'à ce qui les diversifie.

Si le maître doit beaucoup à l'historien, il doit beaucoup aussi à M^{me} Guyon, dont l'influence, évidemment, n'a pas été heureuse en tout, à son expérience personnelle, au caractère particulier des grandes dames qui ont recouru à sa direction. Ce qu'il entend par indifférence, c'est l'équilibre de l'âme dont les passions se sont tues et qui pressent la paix divine. « L'extinction de toute volonté propre, et le détachement de tout ce qui change, nous met dans cette paix d'éternité pour laquelle nous sommes faits. » Il n'a parlé, c'est lui-même qui nous en avertit, que pour les âmes très avancées dans la mort à elles-mêmes ; il les achemine vers « l'acquiescement à tout ce qui nous dépossède de notre propre cœur ». Dans cet anéantissement de soi-même, la prière a un rôle essentiel, il le dit dans un beau texte qu'on s'étonne de ne pas voir cité : « Tout doit devenir oraison ou présence amoureuse de Dieu dans les affaires et les conversations. C'est ce qui vous donnera une paix profonde. »

L'auteur n'entre pas dans le détail de la controverse qui a opposé Fénelon à Bossuet. Il n'a pas à le faire, puisqu'il s'attache à définir la notion d'indifférence, et non à la suivre dans des applications qui n'ont pas été toutes heureuses. Rappelons d'ailleurs qu'un bon juge comme le P. Longhaye n'hésite pas à affirmer que personnellement, dans le fond de son cœur, Fénelon n'a pas été quiétiste. Mais puisqu'il se réclame si instamment de saint François de Sales, on aurait attendu quelque appréciation sur sa fidélité au maître : il y a fort loin de la grande joie du saint à la paix que se reconnaît le disciple, et qu'il qualifie de « sèche », épithète aussi peu salésienne que possible.

L'auteur donne en appendice, avec une introduction et des notes, des textes

de Fénelon difficilement accessibles : un *Mémoire sur l'état passif,* qui permet de mieux préciser ce qu'il doit à la pensée augustinienne et à la pensée johannique ; l'*Essai sur Cassien,* qui nous instruit sur la méthode selon laquelle il lisait et commentait les mystiques ; un fragment qui décrit le dernier état d'anéantissement de la vie intérieure ; et deux courts morceaux, à titre « de symbole pour sanctionner la dette immense de Fénelon à l'égard des mystiques italienne et espagnole ». On voit l'importance et l'intérêt de ce beau travail.

E. Dupuis, S. J.

G. Salet, S. J. — *Trouver le Christ.* Paris-Le Puy, Xavier Mappus, 1955, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 480 frs.

Les systèmes théologiques et les « élévations » spirituelles ne font pas toujours bon ménage. Dans certaines publications ils semblent franchement s'ignorer. La spiritualité ne s'élève pas jusqu'aux profondeurs du dogme ou la théologie ignore les humbles réalités quotidiennes. Le premier et grand mérite du livre du Père Salet, qui s'affirmait déjà dans *Richesses du dogme chrétien,* est certainement de montrer, non par des discours, mais par la structure même de ces études, la profonde continuité qui relie les attitudes du chrétien aux énoncés et aux faits de la révélation. Qu'il traite de l'Incarnation à propos de la vie cachée de Notre-Seigneur à Nazareth, du sacrement de baptême, du sacerdoce, du chrétien devant la Providence divine, de l'amour de Dieu et de la charité fraternelle, de l'Esprit du Christ ou de la Mère du Christ-Roi, les vérités de la foi clairement rappelées se traduisent immédiatement dans la conduite chrétienne. « Trouver le Christ », selon le mot de S. Ignace d'Antioche, c'est le programme de toute vie chrétienne. Le livre s'en tient à quelques aspects de cette vie. Mais sans cesse le Christ apparaît comme la Parole incarnée, la Vérité devenue chair jusque dans les détails les plus minimes et les plus grands de notre existence temporelle, nous invitant et nous donnant la grâce de conformer notre vie à la sienne. La longue expérience que le P. Salet a acquise au cours de ses années d'enseignement et par les nombreuses retraites qu'il a dirigées donne à chaque page de ce précieux livre cette note de fermeté dans la doctrine, de sincérité dans l'analyse, d'attention à toute la réalité humaine, qui révèle un homme bien informé des difficultés de notre temps et soucieux d'y répondre sans passer par le biais des solutions faciles. Un usage élégant du paradoxe donne souvent à ces pages un tour très attachant. Mais le livre révèle plus encore un homme de prière chez qui la contemplation n'a jamais été détachée de l'action. Livre qu'on se plaît à recommander vivement.

J. Bouvy, S. J.

L. Trese. — *Nous sommes un.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 72 frs belges.

Le baptême, le Corps Mystique, la Confirmation, l'apostolat laïc, l'action catholique, la Messe, la Liturgie, le Mariage, le travail, l'oraison mentale : chaque démarche de la vie chrétienne nous rappelle notre unité dans le Christ. Mais on en oublie parfois les conséquences immédiates : nos responsabilités urgentes et irrécusables à l'égard de tous nos frères. L'auteur nous les remet bien concrètement devant les yeux. L'humour à la fois bonhomme et impitoyable de son style, sa sincérité lancinante et démonstrative réveillent nos torpeurs quiètes et démasquent nos faiblesses dissimulées. Nous avions apprécié ses deux livres précédents : *La journée d'un curé* et *Le Prêtre d'aujourd'hui* ; ce troisième s'adresse plutôt aux laïcs soucieux d'apostolat véritable. Chaque chapitre se clôt par une discussion et d'utiles résolutions pratiques.

J. Bouvy, S. J.

HISTOIRE DES RELIGIONS

Vitalité actuelle des religions non chrétiennes. Coll. Rencontres, 48. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 480 frs.

Ce dossier comporte deux parties très différentes ; la première porte sur les grandes religions : hindouisme, bouddhisme, Israël, Islam, Shinto. La seconde

groupe divers essais sur des mouvements sectaires en Océanie, Afrique, Sud-Vietnam. Les essais diffèrent de teintes : l'exposé sur l'hindouisme est plutôt théologique; sur le bouddhisme ou l'Islam, documentaire; sur Israël ou le Shinto, politico-religieux... De bonnes statistiques, une carte des religions (assez déficiente) complètent ce dossier, dont l'intérêt tient au souci général de dépasser hier pour voir aujourd'hui et plus ou moins prévoir demain, ainsi qu'à la sérieuse information de beaucoup de chapitres. J. Masson, S. J.

P. Schebesta. — *Die Negrito Asiens.* Band II. *Ethnographie der Negrito.* 2. Halbband. *Religion und Mythologie.* Coll. Studia Instituti Anthropos, vol. 13. Vienne-Mödling, St. Gabriel-Verlag, 1957, 29 × 20 cm., xvi-336 p., 19 dessins, 16 reprod. Prix : 220 S.

On sait comment le P. Schebesta a fait des Negritos son objet central d'étude, avec quelle ténacité, quelle méthode et quelle objectivité il a poursuivi l'enquête et la publication, pendant une vingtaine d'années.

Une série achevée en 1950 présentait 4 volumes sur les Pygmées Bambuti de l'Ituri; une autre série s'achève ici, en 3 volumes, sur les Semang, les Aeta et les Andamanais. En fait, les premiers nommés ont la part du lion, car l'auteur a pu les étudier plusieurs années sur place; pour les autres, il dépend partiellement d'enquêtes non-personnelles, et se montre plus bref... Le plan : Etre Suprême, Création, Culte, Mythologie, Schamanisme, Au-delà, est classique et clair. Les comparatistes trouveront ici de nombreux éléments intéressants sur le déluge, la création de l'être humain à partir de la boue, l'offrande propitiatoire du sang. Les historiens chercheront les voies qu'a pu suivre l'influence indienne pour atteindre les Semang. Les spécialistes du sentiment religieux rencontreront ici certaines prières, simples mais frappantes... Avant même ces usages dérivés, l'œuvre sera utilisée avec fruit par les historiens des religions primitives. Elle est solide, claire et importante. J. Masson, S. J.

G. Mayer. — *Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen im Werk Hermann Hesses.* Coll. Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Neue Folge, Heft 1. Bonn, Röhrscheid, 1956, 23 × 15 cm., 181 p.

Cette collection, lancée par Carl Clemen, est reprise par Gustave Mensching. Le présent ouvrage, qui est une dissertation, se réclame de l'Université de Marburg, et de Heiler. Le personnage étudié, issu d'une famille piétiste, proclame cependant ne rien avoir reçu des églises constituées. C'est d'expérience personnelle qu'il arrive à ce que M. Mayer appelle une *theopanistische All-Einheitmystik,* bien indienne par plus d'un point; il s'est d'ailleurs toujours mis au contact de l'Inde. On ne s'étonnera pas de le voir préférer l'expérience et rejeter le dogme comme la hiérarchie d'Eglise, voir dans le Christ, non une personne historique, mais un héros mythique en éternel devenir, etc. M. Mayer qui présente ici, comme il le note fortement, une interprétation, et non une critique, le fait avec respect, information, et clarté. Il ne peut s'empêcher pourtant de conclure par un *Kritischer Nachtrag* fort bien équilibré, où les distinctions voulues sont apportées, avec netteté mais sympathie. J. Masson, S. J.

S. Lemaître. — *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 144. Paris, A. Fayard, 1957, 20 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs.

Petite somme de l'hindouisme ancien et moderne. Elle ne cherche pas l'originalité, ne cultive pas les admirations exotiques; mais basée sur quelques très bonnes études en français, et truffée de textes fort bien choisis, elle fournit au public sérieux — dans un esprit de sympathie et d'honnêteté — une fort bonne vue d'ensemble, et un cadre où insérer des lectures plus poussées. Etant donné le caractère de la collection, on ne peut que se réjouir de la place donnée à l'hindouisme *d'aujourd'hui.* Nous l'aurions même pour notre part faite plus large encore. J. Masson, S. J.

J. Bayet. — *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*. Coll. Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1957, 23 × 14 cm., 334 p. Prix : 1.400 frs.

Ce nouvel ouvrage enrichit réellement la section d'Histoire des Religions dans la Bibliothèque Historique de Payot. Histoire politique tout d'abord de la religion romaine car, plus peut-être que n'importe quelle autre, celle-ci fut soumise aux contingences des impératifs politiques d'une cité. Mais histoire psychologique aussi : la religion romaine constitue une expérience unique, étonnamment cohérente, sous des formes variables, et fidèle à elle-même. La valeur essentielle de cette étude est de dégager le caractère d'immutabilité foncière de la religion romaine : traditionalisme spirituel mais curieux de progrès et accueillant aux apports étrangers, conservatisme rituel et fidélité tenace aux coutumes ancestrales, immutabilité même des dieux mais dont les « personnalités » s'enrichissent et se dépouillent à la fois, finissant par se synthétiser. A bon droit, l'A. peut finalement présenter la religion romaine « comme une montée de 12 siècles vers le monothéisme ». Montée, du reste, qui n'alla pas sans heurts !

Depuis sa naissance italique parmi les peuplades qui se fixèrent dans le site primitif jusqu'à sa « mort par décret » sous Théodose, à travers l'éclatement de ses cadres successifs, la religion romaine fut tiraillée entre deux « types » : d'une part, une religion politique d'état, imposée à tous et tendant à devenir « la plus sûre des polices gouvernementales » ; d'autre part, une mystique « plus propre à répondre aux inquiétudes individuelles » et qui, riche du double afflux de Grèce et d'Orient, séduisait « des consciences plus anxieuses de salut personnel et de solutions métaphysiques ». Rome assimila puis diffusa la Grèce et ses mythes ; elle digéra les tumultes orientaux et s'en nourrit fortement mais il fallut l'intrusion du christianisme pour réconcilier les deux « types ». Que survînt un empereur chrétien, héritier de la tradition étatique de Rome, il devenait alors possible de relayer le paganisme agonisant et même, au moins dans ses formes valables, de l'aider à se survivre.

Ainsi, le Professeur Bayet réussit à mettre en relief l'apport définitif de Rome à la vie spirituelle de notre Occident. De ce point de vue, son livre s'impose comme de la première importance, en matière d'histoire des religions. Signalons les notes abondantes à la fin des chapitres ainsi qu'une solide bibliographie. Nous nous permettons d'y relever une petite erreur : p. 298, lire : M. van *den* Bruwaene, et non van Bruwaene. P. Maon, S. J.

Eranos-Jahrbuch 1956. Band XXV. *Der Mensch und das Schöpferische*. Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zürich, Rhein-Verlag, 1957, 21 × 14 cm., 528 p. Prix : 31,20 frs.

L'idée de création, autour de laquelle gravitent les douze contributions de ce volume, est prise dans un sens extrêmement vaste et souple. Nous allons de la création poétique à la création au sens philosophique courant, nous passons des primitifs au Taoïsme, et de Joachim de Flore à Ibn 'Arabi. Bien entendu, un tel éclectisme ne permet pas de synthèse ; mais, comme de coutume en cette série, l'information est vaste, le commentaire toujours intéressant, souvent coloré de lumières jungiennes. Les rapports français sont enrichis d'un résumé allemand. On souhaiterait aussi la réciproque. Volume semblable et égal aux autres de la même série. J. Masson, S. J.

ARCHEOLOGIE ET HISTOIRE DE L'ART

J. Toynbee & J. W. Perkins. — *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*. Londres, Longmans, Green and Co., 1956, 25 × 16 cm., xxii-293 p. Prix : 42 sh.

Des deux moitiés du titre, la première, imprimée en capitales, risque de polariser l'attention des lecteurs. Ce serait bien dommage, car c'est précisément la deu-

xième qui constitue l'apport original de cet ouvrage : un exposé d'ensemble des découvertes archéologiques résultant des fouilles du Vatican. On sait que ces travaux ont dégagé des restes importants d'un cimetière romain bordant le côté nord de la Via Aurelia. C'est ce cimetière qui, en dépit de son caractère sacré, a été tellement malmené par Constantin, lorsqu'il décida la construction du premier Saint-Pierre à cet emplacement où tout se liguait pour interdire une entreprise de ce genre. Du point de vue monumental, le discret édicule-trophée du champ P, si important à cause de la valeur religieuse que lui assigne la tradition chrétienne et considéré depuis le premier empereur de la Rome chrétienne comme un endroit « tabou », est loin d'égaler en intérêt les trésors archéologiques renfermés dans d'autres mausolées de ce vaste champ de repos. Mais, comme il fallait s'y attendre, l'intérêt du monde savant et du grand public s'est concentré sur les découvertes se rapportant au Prince des Apôtres. Le professeur d'archéologie à l'Université de Cambridge et le directeur de l'Ecole britannique de Rome étaient particulièrement qualifiés pour donner un exposé d'ensemble tenant compte du résultat des fouilles dans leur intégrité. Ils eurent du reste la bonne fortune de pouvoir se livrer à un examen personnel de cette nécropole. Cette moitié de leur ouvrage est donc de première main. Le lecteur y trouvera une introduction topographique localisant la nécropole, la description détaillée de trois tombes caractéristiques : celle de Fannia Redempta (B), la première des Caetennii (F) et celle dite des Egyptiens (Z), une étude générale sur l'architecture et l'ornementation de la nécropole (mosaïques, peintures murales, représentations figurées, sculptures et objets divers) et une autre sur les conditions sociales et les croyances religieuses de ceux qui y furent déposés. Trente-deux planches photographiques et des dessins encore inédits témoignent de l'importance archéologique de cette découverte.

Le fait d'avoir souligné les qualités éminentes de cette moitié de l'ouvrage ne signifie nullement une dépréciation de celle consacrée à la « memoria » de saint Pierre. Ici, l'exposé s'appuie avant tout sur l'édition officielle des « Esplorazioni » et sur les principaux articles parus à ce sujet au cours des dernières années, tant du côté catholique que protestant. Il s'adresse à la fois aux spécialistes en archéologie et au grand public cultivé. Les auteurs commencent par rappeler, à bon droit, la nécessité de ne pas confondre des problèmes qui doivent rester distincts : celui du tombeau de saint Pierre avec celui du primat pontifical, ou encore un de ceux-ci avec celui du séjour de saint Pierre à Rome. Admettre un de ces points n'entraîne pas nécessairement l'adhésion aux autres. Laissant délibérément de côté toute incursion dans le domaine du dogme ou d'autres questions historiques, les auteurs se sont confinés au résultat des fouilles entreprises sous la Confession de Saint-Pierre et aux questions immédiatement connexes. Ils ont raconté l'histoire archéologique de cet emplacement depuis l'époque du « tropaion » de Caius jusque loin dans le moyen âge. Ils admettent que l'édicule primitif mis au jour par les fouilles est bien le « tropaion » mentionné par Caius. Ils en datent l'érection du pontificat d'Anicet (154-166) et ils étudient en détail la disposition et l'âge des tombes découvertes à proximité, ainsi que les caractéristiques des graffiti du mur « g ».

Sans partager l'optimisme inconsidéré d'un trop grand nombre de publicistes catholiques, qui ont pris leurs désirs pour des réalités, les auteurs se sont montrés d'une grande prudence dans leurs conclusions et d'une loyauté scientifique dont on ne peut que les louer. On peut résumer leur position comme suit : ce qui a été découvert par les fouilles récentes, c'est « l'endroit où saint Pierre a été vénéré depuis au moins le troisième quart du second siècle » et ils ajoutent « ne pas exclure la possibilité que cet endroit ait été un tombeau marquant le lieu de l'ensevelissement ». Ils énumèrent avec une complaisance marquée la série impressionnante des arguments, archéologiques et autres, en faveur de cette dernière hypothèse. Et ils n'hésitent pas à reconnaître que « le sens obvie des textes (concernant la tradition pétrinienne), joint aux récentes découvertes... et à l'absence de toute tradition rivale nous permet de considérer la tradition romaine comme ayant bien plus de chances d'être vraie que légendaire ». Ils regrettent que les auteurs des fouilles aient négligé de soumettre à une analyse médicale les ossements découverts dans N^1 et ils expriment le souhait de voir entreprendre des fouilles similaires sous la basilique Saint-Paul hors-les-Murs. Un autre cha-

pitre très important du point de vue archéologique est consacré à la basilique constantinienne de Saint-Pierre et à la place exceptionnelle occupée par ce type architectural dans l'évolution de la basilique romaine durant le haut moyen âge.

Bref, un ouvrage de toute première valeur, tant par son contenu que par l'esprit dans lequel il fut rédigé. R. Mols, S. J.

N. Corte. — *Saint Pierre est-il au Vatican?* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 29. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 154 p. Prix : 400 frs.

Qui est M. Nicolas Corte? Bien malin qui le dira. A moins que... Un feuillet-réclame inséré dans l'ouvrage recommande au lecteur un livre intitulé « Saint Pierre est-il au Vatican? », par Mgr Cristiani, paru dans la Bibliothèque Ecclesia. Pourquoi jouer ainsi à cache-cache avec les lecteurs, qui finiront quand même par percer les brouillards artificiels? De la part d'un historien de métier, cela étonne. Enfin supposons que l'ouvrage soit bien l'œuvre de M. N. Corte, historien amateur, sans soupçonner qu'il y a anguille sous roche. Dans cette hypothèse, il faut féliciter l'auteur d'avoir su débrouiller avec ingéniosité et exposer avec clarté une question aussi complexe que celle de la vie, de la mort et du tombeau de saint Pierre. Il faut constater qu'il a composé son ouvrage dans un esprit et sur un ton apologétique et polémique manifeste, dirigé surtout contre M. Cullmann. Il faut souligner qu'il a su tenir compte des études les plus récentes sur la question : le sens du mot « tropaion » d'après M^lle^ Mohrmann, les graffiti déchiffrés par M^me^ Guarducci. Il faut regretter qu'il mette une telle promptitude à considérer comme parfaitement prouvées des thèses dont on peut dire tout au plus qu'elles sont plus ou moins solidement probables. Il faut déplorer des affirmations à l'emporte-pièce du genre de celles-ci : « Les textes anciens attestant la venue de Pierre à Rome et son martyre dans cette ville sont nombreux » (p. 55) ; « on a découvert là trois tombes remontant au 1^er^ siècle et sûrement antérieures à celle de Pierre » (p. 102) ; « tout le monde reconnaît que pour lui (Caius) c'est bien au corps même de Pierre qu'il (le mot « tropaion ») se rapporte » (p. 118). Bien sûr, écrivant pour le grand public, M. Corte ne pouvait entrer dans les détails d'une discussion trop critique et les historiens de métier qui se serviront de ce vade-mecum sauront bien, eux, faire les distinctions qui s'imposent et ne souscrire qu'à bon escient aux thèses exprimées par l'auteur. R. Mols, S. J.

J. Carcopino. — *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia.* Paris, Fayard, 1955, 20 × 15 cm., 96 p., grav. Prix : 450 frs.

Sur près d'un millier d'épitaphes romaines, disséminées depuis la Grande-Bretagne jusqu'en Afrique, depuis l'Atlantique jusqu'aux Balkans, figure un motif ornemental très simple qui ressemble à un marteau avec une tête d'un côté et, de l'autre, un tranchant un peu recourbé vers le manche : c'est l'*ascia,* mot apparenté au grec « axinè » et dont plusieurs vocables français dérivent. Ce motif épigraphique a fortement piqué la curiosité des archéologues et donné lieu à des interprétations très variées. On a voulu y voir une représentation figurative du métier exercé par le défunt (charpentier, tonnelier, maçon, etc.). On l'a interprété comme un emblème païen. S'appuyant sur l'excellent travail d'inventorisation publié par Hélène Willeumier dans la « Revue d'histoire des religions » et sur la thèse de doctorat de M. J. J. Hatt sur la tombe gallo-romaine, M. Carcopino a réexaminé la question. Il établit que l'*ascia* est un motif épigraphique d'origine païenne, plus précisément pythagoricienne, à signification symbolique. Ce motif fut adopté par les chrétiens, à cause de sa ressemblance avec la croix en forme de « tau » grec. L'auteur de cette adoption aurait été saint Irénée, le célèbre évêque de Lyon. Ainsi s'explique la très grande quantité d'*asciae* conservées en Gaule : 728, dont 365 à Lyon et dans les environs, sur près d'un milliers d'exemplaires connus. A cette occasion, l'auteur apporte encore quelques précisions très intéressantes à l'interprétation d'un autre motif épigraphique mystérieux : le « carré magique » dont il avait parlé dans ses « Etudes d'histoire chrétienne ». Loin d'être insignifiant, le texte « Sator arepo tenet opera rotas »

possède un sens chrétien symbolique indéniable : le Semeur (c'est-à-dire le Christ) à sa charrue (c'est-à-dire sur la Croix) retient par son sacrifice les roues (du destin). R. Mols, S. J.

L. Lefrançois-Pillion. — *Abbayes et Cathédrales.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle. 12^e partie, 123. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 300 frs.

Panorama succinct à vol d'oiseau des deux siècles majeurs de l'art chrétien médiéval : ceux qui furent marqués par la splendeur du roman et par l'épanouissement du gothique. Plutôt que de s'attarder à une sèche nomenclature, l'auteur a préféré rompre avec les traditions encyclopédiques. Ancienne élève d'Emile Mâle, elle a hérité de son maître une sorte de connaturalité pour les diverses expressions de l'art chrétien médiéval. Si elle n'ignore pas les problèmes de technique qu'elle explique parfaitement par la plume et par le croquis, elle sait que l'essentiel se trouve ailleurs : dans l'âme même de l'abbatiale et de la cathédrale. Elle le sait et elle le montre en prenant comme exemples les principaux chefs-d'œuvre de l'architecture et de la sculpture romanes et gothiques, qui font de la France un des hauts lieux de la culture de tous les temps. Qu'il nous soit pourtant permis de regretter la portion par trop congrue que l'auteur a bien voulu accorder à tout ce qui fut réalisé en dehors du royaume de saint Louis. Nous eussions même préféré un silence complet à ces quelques paragraphes étriqués, qui donnent l'impression de s'y trouver par acquit de conscience. Il nous semble d'ailleurs que le seul cadre géographique idoine pour toute étude portant sur un élément d'histoire culturelle médiévale, c'est l'Europe Occidentale, seul coextensif au véritable domaine culturel médiéval de la Chrétienté. Il aurait aussi évité à l'auteur des affirmations comme celle-ci : « Seule, parmi (les cathédrales) que l'on peut, pour leur importance et leur signification, qualifier de majeures, (celle du Mans) offre l'insigne particularité de joindre un chœur gothique... à une nef romane... ». Et la cathédrale de Tournai, alors? Tournai, qui relevait à cette époque de la couronne de France... R. Mols, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 42-44 : *Ebenholz-Einsiedler.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1956, 29 × 20 cm., col. 641-1024. Prix : 10 marks par fasc.

Quarante articles abondamment documentés, répartis en trois fascicules, telle est la récolte précieuse que nous livre cette année l'encyclopédie pour l'histoire de l'art, dont l'éloge n'est plus à faire. Les motifs iconographiques empruntés aux récits bibliques, au monde de la nature et à celui des vertus, sont cette fois spécialement nombreux (*Ecce Homo,* mariage, femme adultère, serpent d'airain, sanglier, écureuil, lézard, œuf, chêne, if, honneur, ambition, zèle, jalousie, etc.). Encore l'article « licorne » a-t-il été renvoyé à un fascicule suivant pour des motifs techniques. Les arts mineurs peuvent épingler trois articles de première valeur : *ébénisterie, pierres précieuses et marquetterie.* L'article *Egypte* expose tout le déroulement historique des rapports entre l'art du pays des Pharaons et l'Europe centrale et l'article *Ermite* promet d'être une contribution de valeur à l'histoire de la spiritualité plus encore qu'à celle de l'art proprement dit. La richesse d'information alliée à une illustration nombreuse et originale et à une orientation bibliographique exhaustive, restent les caractéristiques de ces fascicules comme des précédents. Plus encore que dans les précédents, les auteurs ont fait appel à des sources artistiques situées en dehors des frontières actuelles de l'Allemagne. Figurent ainsi parmi les reproductions : les fonts baptismaux de Renier de Huy, des fragments d'une tapisserie et d'une gravure sur bois bruxelloises, d'une gravure sur cuivre d'Amsterdam, de la tapisserie de Bayeux, des tableaux de Jérôme Bosch, de Pierre Brueghel l'Ancien, une page de l'Encyclopédie Française. En réalité c'est tout l'art de l'Europe occidentale qui tend à être intégré dans ce répertoire magistral. R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte et Théologie

J. Obersteiner. — *Die Christusbotschaft des Alten Testaments.* Kurze Darlegung und Erklärung der wichtigsten messianischen Weissagungen. Vienne, Herder, 23 × 15 cm., 254 p. — Essai de vulgarisation exégétique, fondé sur une étude attentive des commentaires de l'Ancien Testament, catholiques et protestants, et présentant au grand public, interprétées clairement, les prophéties traditionnellement considérées comme messianiques. L'auteur n'a pas cherché à retracer historiquement l'évolution de l'attente messianique en Israël; les textes sont étudiés isolément, l'un après l'autre, dans l'ordre suivant : I. L'attente messianique dans les livres historiques (8 passages analysés : p. ex. protévangile; bénédiction de Noé sur Sem, etc.); II. L'image du Messie dans les psaumes (8 textes); III. Le message messianique des prophètes (27 textes). L'érudition est étendue; chaque exégèse est régulièrement précédée de l'exposé et de la discussion des divers avis; pour les textes plus difficiles, soulevant des problèmes complexes, on aurait désiré une critique plus exigeante. L'ouvrage rendra service par l'abondance des renseignements accumulés et par l'effort consciencieux pour maintenir ou, éventuellement, adapter les interprétations traditionnelles. — J. L.

A. Guidetti, S. J. — *L'apologia di Gesù nei vangeli.* I. Evangelium secundum Matthaeum. Gesù Messia. II. Evangelium secundum Marcum. Gesù Dio. III. Evangelium secundum Lucam. Gesù Salvatore. IV. Evangelium secundum Ioannem. Gesù Figlio di Dio. 4 vols, Milan, Letture, 1953-1956, 22 × 14 cm., 228, 134, 192 et 180 p. Prix : 800, 500, 650 et 650 lires. — Quatre volumes, de bonne présentation typographique, ayant pour but d'aider le peuple chrétien d'Italie à lire avec plus de fruit les quatre évangiles, à en mieux saisir la valeur apologétique. L'auteur, engagé dans l'apostolat, a cherché à être simple et persuasif : introductions succinctes et expressives, comme on les donnerait en chaire ou dans l'enseignement catéchétique; présentation des diverses sections évangéliques sous des titres suggestifs, qui ont paru à l'auteur rencontrer l'intention de chaque évangéliste; la traduction est empruntée à l'ouvrage : « Il Vangelo » du P. Giovanni Re, S. J.; des notes brèves visent « à interpréter les expressions, noms et situations en fonction du but apologétique voulu par l'évangéliste » (I, p. 65). — J. L.

Fr. M. Uricchio, O.F.M.Conv. — *Grazia e peccato in S. Paolo.* Rapporti ed effetti sociali. Coll. Pontificia Facultas Theologica Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad lauream, n. 32. Padoue, Il Messaggero di S. Antonio, 1955, 25 × 17 cm., 160 p. — Essai de synthèse théologique, construite sur l'idée d'unité de l'univers dans le plan divin : union des êtres humains entre eux et avec Dieu. Deux grandes parties : 1. *Le péché* (originel et actuel) introduit la désunion dans le monde. 2. *La grâce* rétablit l'unité dans le Christ et par le Christ. Pour bâtir sa synthèse, l'auteur se fonde sur tout le dogme catholique, mais il a cherché à s'appuyer constamment sur des textes de S. Paul. On pourra parfois n'être pas d'accord avec lui sur certaines exégèses particulières; mais il a soin d'alléguer toujours un avis de théologien ou d'exégète catholique qui partage son interprétation. La dissertation est fermement pensée, bien conduite, élaborée de façon personnelle, clairement divisée; elle s'inspire des tendances qui se sont marquées dans les ouvrages récents sur le Corps mystique (E. Mersch; E. Mura; F. Jürgensmeier), avec, cependant, quelque chose d'un peu plus tranchant dans les affirmations. Cet ouvrage éclairera et sera bienfaisant. — J. L.

A. von Speyr. — *Korinther I.* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 22 × 14 cm., 578 p. Prix : 25 frs. — Les méditations d'Adrienne von Speyr sur le Nouveau Testament ont été présentées successivement à nos lecteurs : Evangile de S. Jean, 1951, p. 419; Apocalypse, 1951, p. 670; Epître aux Ephésiens, 1951, p. 671; Epître aux Philippiens, 1953, p. 94. Le volume présent, consacré à la

1re aux Corinthiens, est conçu selon la méthode habituelle à l'auteur; ce n'est pas de l'exégèse, ni de la théologie; chaque verset est l'occasion de réflexions chrétiennes, s'étendant sur une ou plusieurs pages, pénétrées d'un esprit profondément catholique. L'auteur se laisse entraîner par sa méditation; l'ouvrage gagnerait à être plus concis. L'ensemble est bienfaisant et élevant. — J. L.

E. Iglesias, S. J. — *De Deo Creationis Finem Exsequente.* Mexico, Buena Prensa, 1951, 24 × 16 cm., 310 p. Prix : 2.10 $ U.S.A. — Sur les problèmes difficiles de la science divine, de la Providence, de la prédestination et de la grâce efficace, l'auteur étudie avec grand soin les solutions des anciens scolastiques et propose une nouvelle interprétation de saint Thomas, exempte des difficultés classiques des systèmes traditionnels. — L. R.

Chan. G. Panneton. — *Le ciel ou l'enfer.* II. *L'enfer.* Paris, Beauchesne, 1956, 19 × 12 cm., 276 p. — Les trois parties de ce volume étudient l'enfer, ses peines et les problèmes que posent celles-ci. Dans l'exposé, classique, de la doctrine, l'auteur s'inspire surtout des livres et articles d'A. Michel; il illustre cette doctrine de récits et de traits édifiants que ses nombreuses lectures lui ont permis de rassembler. — L. R.

Philosophie

P. Siwek, S. J. — *Psychologia metaphysica.* Institutiones philosophiae aristotelico-scholasticae. 5e édit., Rome, Univ. Grégorienne, 1956, 23 × 15 cm., XVI-583 p. — Cette nouvelle édition du manuel avantageusement connu du P. Siwek présente un remaniement des éditions antérieures. Non que la doctrine en soit modifiée pour l'essentiel, mais l'auteur a voulu améliorer encore son texte, appuyer ses thèses d'arguments nouveaux, les présenter d'une manière plus pédagogique et développer en les mettant à jour les bibliographies. Très classique de facture, ce manuel de psychologie scolastique est remarquable par sa clarté et son information. — A. T.

J. Maritain. — *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.* Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1956, 22 × 15 cm., 272 p. Prix : 790 frs. — Ce beau livre de M. Maritain a été recensé ici même lors de sa parution (voir *N.R.Th.*, 1940, pp. 578-579). Cette nouvelle édition ne diffère de la précédente que par quelques annexes : l'une, sur *Le signe et le langage* qui met justement en relief l'importance de la saisie intellectuelle de la relation de signification et s'appuie à cette fin sur les célèbres études de K. von Frisch sur le langage des abeilles. La deuxième annexe concerne *La philosophie et l'unité des sciences.* A ce propos, on peut se demander si la méthode phénoménologique dont la fécondité est attestée aujourd'hui par des ouvrages importants ne complique pas davantage encore les rapports de la science et de la philosophie. Une dernière annexe complète l'exposé de l'auteur sur l'intuition bergsonienne de la durée. La lutte entre l'intuition et le concept illustre en effet la condition charnelle de l'esprit humain. — A. T.

G. Siewerth. — *L'homme et son corps.* Coll. « Credo ». Paris, Plon, 1957, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 540 frs. — L'auteur de cette étude, Recteur de l'Ecole Supérieure de pédagogie d'Aix-la-Chapelle, ancien élève de Husserl et de Heidegger, a produit une œuvre importante en langue allemande, parmi laquelle il faut citer, du point de vue philosophique, *Der Thomismus als Identitätssystem.* L'essai que nous présentons, le premier de ses ouvrages à être traduit en français, montre à quel point une métaphysique inspirée de la pensée de saint Thomas d'Aquin est inséparable de l'anthropologie et illustre par de nombreuses et fines analyses l'unité indissolublement spirituelle et corporelle de l'homme. On notera en particulier les belles pages qu'il consacre au « cœur » comme mystère suprême de l'être humain. Dans une préface élogieuse, le Professeur Lhermitte traite du même problème, mais dans un style scientifique; il rappelle les études qu'il publia jadis dans l'ouvrage si intéressant *L'image de notre corps,* qui aujourd'hui est malheureusement introuvable. — A. T.

L'Homme et son prochain. Actes du VIII[e] congrès des sociétés de philosophie de langue française. Toulouse, 6-9 septembre 1956. Société toulousaine de philosophie. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 22 × 13 cm., 328 p. Prix : 1.080 frs. — Le thème choisi par le dernier congrès des Sociétés de philosophie de langue française — L'homme et son prochain — ne peut manquer de susciter un vif intérêt de la part de tous les esprits soucieux de philosophie et, nous ajouterons ici, de la part des théologiens. Nul doute que ceux de ces derniers dont la réflexion porte spécialement sur la charité fraternelle ne trouvent dans ces pages bien des notations précieuses. Mais on ne peut songer à résumer ces très nombreuses communications qui viennent d'horizons très divers et où dominent la psychologie, la phénoménologie et l'axiologie. Le choix même du thème est un indice du détachement de la pensée moderne à l'égard du subjectivisme cartésien et de son effort pour constituer une véritable anthropologie. — A. T.

Dr R. Biot. — *Poussière vivante.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX[e] siècle. 3[e] partie. Qu'est-ce que l'homme? Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 15 cm., 112 p. Prix : 300 frs. — Poussière, mais poussière vivante et poussière animée par l'esprit : tel est l'homme. Ce petit livre de biologie humaine veut aider le lecteur à prendre conscience du mystère que constitue l'homme vivant : en termes simples, les grands thèmes classiques de la physiologie, de la biochimie et de la neurologie; mais l'A. dépasse cette pure biologie animale, et fait cheminer la réflexion vers la solution des problèmes — dramatiques — que suscitent, au niveau de l'homme, la vie et la pensée : c'est en chrétien que le biologiste nous parle. — E. B.

E. Huant. — *Le « credo » de Jean Rostand. Réponses et critiques.* Coll. Le Monde et la Foi. Paris-Tournai, Desclée & C[ie], 1955, 18 × 12 cm., 104 p. — Excellente étude critique et court développement positif des réponses à faire aux principaux thèmes scientifiques ou philosophiques exposés par Jean Rostand dans son « Credo » matérialiste. Non content de souligner le caractère approximatif, lacunaire ou franchement erroné des thèses foncières de M. Rostand (à savoir que pensée, conscience et liberté n'ont absolument rien qui soit particulier à l'homme et ne sont que le développement quantitatif d'éléments discernables chez le biotype le plus humble), l'A. montre encore les incohérences et les illogismes du système : la certitude même du scepticisme de J. R., son attachement — foncièrement anti-biologique — à l'idée démocratique, la ferveur inattendue de son « espérance » sont la preuve de l'insuffisance radicale de son « Credo », où il y a décidément beaucoup plus que « falotte aventure protoplasmique » ou « tactismes de myxomycète » !... — E. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ancien (L') Testament et l'Orient. Louvain, Publ. Univ., 1957, IV-232 p.

Apostolischen (Die) Väter Griechisch-deutsch. Munich, Kösel-Verlag, 1956, XVI-281 p. 25,80 marks.

Atti del congresso internazionale di filosofia. Antonio Rosmini. 2 vols, Florence, G. C. Sansoni, 1957, XXXIV-IV-1254 p. 11.000 lires.

Auboy M.-M. — *Le plus grand amour.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 204 p. 60 frs belges.

Auzou G. — *La parole de Dieu.* Paris, Edit. de l'Orante, 1956, 256 p. 630 frs.

Bacci A. — *Lexicon eorum vocabulorum quae difficilius latine redduntur.* 3[e] édit., Rome, Soc. « Studium », 1955, XII-709 p. 4.000 lires.

Bacht H., Fries H. et Geiselmann R. J. — *Die mündliche Überlieferung.* Munich, M. Hueber, 1957, VIII-210 p. 12,80 marks.

Barth K. — *Dogmatique.* 2[e] vol. : *La doctrine de Dieu.* Tome I. Deuxième partie. Genève, Labor et Fides, 1957, IV-454 p.

Beasley-Murray G. R. — *A Commentary on Mark Thirteen.* Londres, Macmillan, 1957, VIII-124 p. 18 sh.

Bender L., O.P. — *Potestas ordinaria et delegata.* Tournai-Rome, Desclée & C[ie], 1957, VIII-208 p.

Bo Reicke. — *Glaube und Leben der Urgemeinde.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 180 p.

Bougé Y. — *Mon cœur et vos soucis.* Paris, A. Fayard, 1957, 220 p. 500 frs.

Braun H. — *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus.* 2 vols, Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, VIII-164 et VI-154 p. 36 marks.

Brinktrine J. — *Die Lehre von der Gnade.* Paderborn, Schöningh, 1957, 265 p. 16 marks.

Burghardt W. J., S. J. — *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* Woodstock College Press, 1957, XVI-194 p. $3.00.

Campanella T. — *Magia e grazia.* Rome, Fratelli Bocca, 1957, 260 p.

Caraman Ph. — *Henry Morse Priest of the Plague.* Londres, Longmans Green and Co., 1957, XII-202 p. 18 sh.

Carol J. B., C.F.M. — *Mariology.* Vol. II. Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1957, XIV-608 p. 9,50 $.

Célibat (Le) est-il un échec? Tournai-Paris, Casterman, 1957, 152 p. 75 frs b.

Cerfaux L. (Mgr) et Houssiau P. — *L'Antiquité. Le Proche-Orient.* Tournai-Paris, Casterman, 1957, 176 p. illustrées. 56 frs belges.

Chenu M.-D., O.P. — *La théologie au douzième siècle.* Paris, Vrin, 1957, 413 p. — *La théologie comme science au XIII^e siècle.* Paris, Vrin, 1957, 112 p.

Chevaliers (Les) du Saint-Sépulcre. Paris, A. Fayard, 1957, 184 p. 650 frs.

Claude R., S. J. — *Frassati parmi nous.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 190 p.

Convertis du XX^e siècle. Tournai-Paris, Casterman, 1957, 248 p. 54 frs belges.

Cullmann O. — *Die Christologie des Neuen Testaments.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, VIII-352 p. 21 marks broché; 25 marks relié.

Darcy Fr. — *Quand la porte s'entr'ouvre.* Rome, Univ. Grégor., 1955, 158 p.

Dauphin-Meunier A. — *L'Eglise et les structures économiques du monde.* Paris, A. Fayard, 1957, 142 p. 300 frs.

De Meester A. (Kan.), J.C.D. — *De wonderbare genezing van Pieter De Rudder.* Oostakker, Basiliek van O. L. Vrouw van Lourdes, 1957, 258 p.

Didier de Cré, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques.* I. *Le grand vocable.* Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1957, 354 p.

Diepen H. M., O.S.B. — *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 116 p. 105 frs b.

Dupont-Sommer A. — *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1QH).* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1957, 120 p. 900 frs.

Durand S.-M. — *Enseignement concentrique.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 248 p. 75 frs belges.

Egger, C. — *Lexicon nominum virorum et mulierum.* Rome, Soc. « Studium », 1957, XVI-200 p.

Eichrodt W. — *Theologie des Alten Testaments.* Teil I. *Gott und Volk.* 5^e édit., Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, XII-362 p. 17,20 marks; en souscription : 13,80 marks.

Escholier R. — *La neige qui brûle. Marie Noël.* Paris, A. Fayard, 1957, 428 p. 1.000 frs.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 20-21 : *Kirchenmusik-Lamaismus.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, col. 769-1024, 9,60 marks.

Fath P. (Pasteur). — *Du catholicisme romain au christianisme évangélique.* Paris, Berger-Levrault, 1957, VIII-264 p.

Foerster W. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Das römische Weltreich zur Zeit des N. T.* Hambourg, Furche-Verlag, 1956, 296 p. 12,80 marks.

Fohrer G. — *Elia.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 96 p. 12 marks.

François de l'Immaculée Conception, O.C.D. — *Pour mieux connaître sainte Thérèse de Lisieux.* Bruxelles, Edit. du Carmel, 1955, 317 p.

Froidure E. — *Parias 57.* Bruxelles, Edit. des « Stations de plein air », 1957, 600 p. 150 frs.

Fuchs E. — *Christliche und Marxistische Ethik.* Leipzig, Koehler & Amelang, 1956, 186 p. 4,80 marks.

Gaudefroy-Demombynes M. — *Mahomet.* Paris, Alb. Michel, 1957, XXIV-712 p. 2.400 frs.

Gils F., C.S.Sp. — *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques.* Louvain, Publ. Univ., 1957, XII-196 p.

GRANDMAISON (DE) L., S. J. — *La personne de Jésus et ses témoins.* Paris, Beauchesne, 1957, 264 p. 900 frs.

GUINDON B. — *Le serment, son histoire, son caractère sacré.* Ottawa, Edit. de l'Univ., 1957, 246 p.

HOURDIN G. — *La Presse catholique.* Paris, A. Fayard, 1957, 122 p. 300 frs.

HUIJBEN J. et DEBONGNIE P., C.ss.R. — *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, XX-425 p. 280 frs.

IGNACE DE LA CROIX BAÑOS SS.CC. — *La dévotion aux SS. Cœurs de Jésus et de Marie dans la Congrégation des Sacrés Cœurs.* Grottaferrara, Villa Senni, 1956, 543 p.

JAMES E. O. — *History of Religion.* Londres, English University Press, 1957, X-238 p. 7/6 sh.

JOIN-LAMBERT M., Orat. — *Jérusalem israélite, chrétienne, musulmane.* Paris, A. Guillot, 1957, 174 p., 149 photos, 10 plans, 1 carte.

JUNGMANN J. A., S. J. — *La liturgie de l'Eglise romaine.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1957, 240 p. 124 frs belges.

— *De Eredienst van de katholieke Kerk.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1957, VI-372 p. 190 frs broché; 215 frs relié.

KRAMER S. N. — *L'Histoire commence à Sumer.* Paris, B. Arthaud, 1957, 314 p. 1.480 frs.

LAURENTIN R. — *Structure et Théologie de Luc I-II.* Paris, Gabalda, 1957, 232 p. 1.700 frs.

LEDERER J. — *Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes.* Munich, K. Zink, 1957, XX-214 p. 18 marks.

LEENHARDT Fr.-J. — *L'épître de saint Paul aux Romains.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, 222 p. 12 frs.

LE SOURD H. — *Tous frères.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 180 p.

LE TROQUER R., P.S.S. — *Homme, qui suis-je?* Paris, A. Fayard, 1957, 126 p. 300 frs.

Lexikon der Marienkunde. Lief. 1 : *Aachen-Anath.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1957, 192 col. 9,50 marks.

LIPSKI J. — *Extensio Providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum S. Thomam Aquinatem.* Rome, Desclée, 1957, 144 p.

LONERGAN B. J. F., S. J. — *Insight.* Londres, Longmans, Green and Co., 1957, XXX-785 p. 63 sh. net.

LORENZ P. — *La dame parfaite. Sainte Jeanne de Chantal.* Paris, A. Fayard, 1956, 254 p. 500 frs.

LUTHERS D. Martin. — *Werke. Die Deutsche Bibel.* Band 10. Hälfte 2. Weimar, H. Böhlaus, 1957, CII-350 p. 50 marks; en souscription : 40 marks.

Marxismus-Studien. 2. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, X-265 p. 12 marks.

MEJÍA J. M. — *La hipotesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII.* Buenos Aires, Verdad, 1956, 96 p.

MORALEJO R. G. — *Pensamiento Pontificio sobre el Bien Comun.* Madrid, Editorial Euramérica, 1957, XVIII-308 p. 45 Ptas.

MOURGUES E. (Dr). — *D'Ogino à Pavlov.* Paris, Nouvelles Edit. Debresse, 1956, 160 p. 540 frs.

Notion de structure et structure de la connaissance. XX^e Semaine de Synthèse, 18-27 avril 1956. Paris, A. Michel, 1957, XXIV-436 p. 1.500 frs.

NOUWENS J., M.S.C. — *L'actualité d'un culte.* Tilbourg, Missionnaires du Sacré-Cœur, 1957, 166 p. 60 frs belges.

O'DONOHOE J. A. — *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation.* Louvain, Publ. Univ., 1957, VI-194 p.

ORMESSON (D') Wl. — *La Papauté.* Paris, A. Fayard, 1957, 144 p. 300 frs.

PERSSON P. E. — *Sacra Doctrina.* Lund, Gleerup, 1957, 328 p. 17,50 cour.

PFLEGER K. — *Nur das Mysterium tröstet.* Francfort-sur-Main, J. Knecht, 1957, 306 p.

PFLIEGLER M. (Dr). — *Dokumente zur Geschichte der Kirche.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 2^e édit., 1957, 738 p.

PRUNET O. — *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques.* Paris, P.U.F., 1957, VIII-152 p. 800 frs.

PUBLICAIN (LE). — *Pourquoi je l'aime.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1957, 102 p. 450 frs.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 46. Stuttgart, A. Druckenmüller, 1957, col. 1153-1280. 10 marks.

REISEL M. (Dr). — *The Mysterious Name of Y.H.W.H.* Assen, Van Gorc & Comp., 1957, x-132 p. 11.50 flor.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 11-14. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 961-1344. 16,80 marks.

RICHAUD (Mgr). — *Le Seigneur est proche.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 68 p.

Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte. Lief. 7. Munich, R. Oldenbourg, 1957, p. 961-1120. 13 marks.

SANDY I. et DUFAUR M. — *Le cardinal Saliège.* Paris, Spes, 1957, 190 p. 435 frs.

SARGI B. — *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Paris, Beauchesne, 1957, 168 p. 1.380 frs.

Second Franciscan National Marian Congress. San Francisco, Franciscan National Marian Commission, 1954, XXII-198 p.

SETIÉN J. M. — *Naturaleza jurídica del estado de perfección en los Institutos Seculares.* Rome, Univ. Grégor., 1957, XX-208 p. 2.000 lires.

SIMON A. — *Notes sur les archives ecclésiastiques.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, 38 p. 45 frs.

Souffrance (La) valeur chrétienne. Tournai-Paris, Casterman, 1957, 264 p. 90 frs belges.

STOCKER A. (Dr). — *De la psychanalyse à la psychosynthèse.* Paris, Beauchesne, 1957, 256 p. 1.000 frs.

SUAVET Th. — *Construire l'Eglise aujourd'hui.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 254 p. 480 frs.

TESSAROLO A., S.C.J. — *Il culto del Sacro Cuore.* Turin, Marietti, 1957, XII-450 p. 1.450 lires.

Theologisch Woordenboek. Afl. 8. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1957, col. 2873-3350. 175 frs.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band VI. Liefer. 8. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, p. 449-512. 4,60 marks.

THOMAS (Mère Catherine). — *Au sommet du Carmel.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1957, 256 p. 124 frs b.

THOMAS D'AQUIN (Saint). — *Somme Théologique. La Charité.* Tome Troisième. 2a-2ae, questions 34-46. Trad. franç. par V. VERGRIETE, O.P. et H.-D. GARDEIL, O.P. Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1957, 435 p.

TOYNBEE A. — *An Historian's Approach to Religion.* Londres, Oxford Univ. Press, 1956, x-316 p. 21 sh.

VANDER KERKEN L., S. J. — *De goede mens en zijn gebreken.* Anvers, Standaard Boekhandel, 1957, 258 p. 130 frs broché; 160 frs relié.

VAN ROO G., S. J. — *De Sacramentis in genere.* Rome, Univ. Grégorienne, 1957, XVI-276 p. 1.800 lires.

VARILLON Fr. — *Fénelon et le pur amour.* Paris, Edit. du Seuil, 1957, 192 p., 100 photos. 350 frs.

VIOLA C., S. J. — *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après saint Thomas d'Aquin.* Louvain, Home Univ. « Cardinal Mindszenty », 1957, 48 p.

VITO Fr. — *Encicliche, allocuzioni e messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII.* 3e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1957, XII-314 p. 1.200 lires.

WALSER P. — *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 288 p. 16 marks.

WIESINGER A., O.C.S.O. — *Occult Phenomena in the Light of Theology.* Londres, Burns & Oates, 1957, XVI-294 p. 25 sh.

WOLTER E., S.C.J. — *Initiation à l'observation systématique des élèves. La méthode d'Albert Huth.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, 127 p. 80 frs.

ZAVALLONI R., O.F.M. — *La psicologia clinica nello studio del ragazzo.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, x-475 p. 1.500 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*